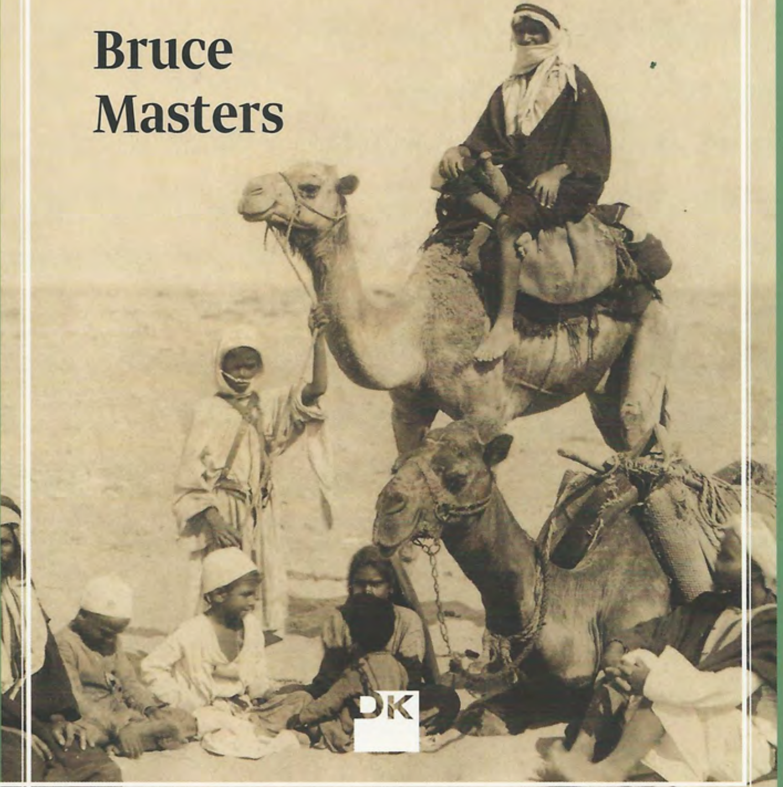
TARİH

Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları

1516-1918

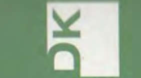
Sosyal ve Kültürel Bir Tarih

Bruce Masters



DK

Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918 **Bruce Masters**



Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918

Sosyal ve Kültürel Bir Tarih

Bruce Masters

Çeviren: Feray Coşkun



OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN ARAPLARI
1516-1918
Sosyal ve Kültürel Bir Tarih

Orijinal adı: The Arabs of the Ottoman Empire 1516-1918: A Social and Cultural History

İlk kez Cambridge University Press tarafından yayımlanmıştır.
Yazan: Bruce Masters
İngilizce aslından çeviren: Feray Coşkun
Yayına hazırlayan: Hülya Balcı

1. baskı / Haziran 2017 / ISBN 978-605-09-4411-2
Sertifika no: 11940

Kapak tasarımı: Geray Gençer
Kapak görseli: 629454367/ Universal History Archive/ Universal Images Group/
Family Desert Camels Desert Egypt/ Getty Images Turkey
Baskı: Ana Basın Yayın Gıda İnş. San. Tic. A.Ş.
B.O.S.B. Mermerciler Sanayi Sitesi 10. Cad. No. 15 Beylikdüzü - İSTANBUL
Tel: (212) 422 79 29
Sertifika No: 20699

Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
19 Mayıs Cad. Golden Plaza No. 1 Kat 10, 34360 Şişli - İSTANBUL
Tel. (212) 373 77 00 / Faks (212) 355 83 16
www.dogankitap.com.tr / editor@dogankitap.com.tr / satis@dogankitap.com.tr

Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918

Sosyal ve Kültürel Bir Tarih

Giancarlo, Ussama ve Tim'e

İçindekiler

Teşekkür

Otuz yedi yıl önce, Chicago Üniversitesi'nde lisansüstü öğrencisiyken Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arap topraklarının tarihini ciddi olarak çalışmaya başladım. Ortadoğu'da zaten birkaç yıl yaşamış ve öğrenim görmüş tüm ancak Osmanlı yüzyıllarıyla ilgili sorularımın o dönemin mevcut literatüründe cevaplanmadığını gördüm. Sorularıma cevap bulmak için yola çıktım ve o zamandan bu yana da bu cevapların peşindeyim. Bu süre zarfında, beni Osmanlı kançılaryasının dilinin ve elyazısının giriftlikleriyle tanıştıran ve İstanbul perspektifinden imparatorluğun nasıl işlediğini idrak etmemi sağlayan Profesör Halil İnalcık'ın desteğini gördüm. Ayrıca, bana hem imparatorluğun Suriye'de nasıl işlediğini anlama, hem de mahkeme kayıtlarını kullanarak sıradan insanların nasıl yaşadığına dair sorulara yaklaşma konusunda yardımcı olan Abdul-Karim Rafeq'in danışmanlığına ve arkadaşlığına sahip olacak kadar şanslıydım. Her ikisi de gelecekteki kariyerime büyük bir etkide bulundu ve onlara minnettar bir öğrencileri olarak teşekkür ediyorum.

Bu eser Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili yıllar boyunca gelişim gösteren araştırmalarımı ve düşüncelerimi temsil etmektedir. Geçmişe dair bilgime ve onu anlamama katkıda bulunan olağanüstü akademisyenler tanıma imkânına sahip oldum. Özellikle Virginia Aksan, Palmira Brummett, David Commins, Selim Deringil, Dick Douwes, Edhem Eldem, Daniel Goffman, Tony Greenwood, Bernard Heyberger, Akram Khater, Dina Rizk Khoury, Najwa al-Qattan, ve Madeline Zilfi'ye saatler süren güzel sohbetleri için teşekkür ederim. Bu kitabın içindeki düşüncelerin birçoğu son otuz yıl boyunca Wesleyan lisans öğrencilerine Osmanlı tarihini ve Arap kültürünü tanıtmanın bir ürünüdür. Ger-

çekten harikulade bir grup genç insandan çok şey öğrendim ve umuyorum ki onlar da benden öğrendiler. Onların arasında Wesleyan'dan akademisyen ve meslektaşım olmak üzere ayrılan Giancarlo Casale, Ussama Makdisi ve Timothy Parsons'u özellikle ayrı tutmak isterim. Onların mesleki başarılarından kendime bir pay çıkarmıyorum ancak devam etmekte olan dostlukları benim için çok değerli. Ussama bu çalışmanın taslaklarını okudu ve onun sabrı ve kavrayışı kendime ait düşünce ve dil karmaşasını açıklığa kavuşturmamda bana yardımcı oldu. Bu kitap, geleceğin tarihçilik mesleğine dair bana umut verdikleri için bu üç dost ve akademisyene ithaf edilmiştir.

2. bölümde sultanlıkla, 4. bölümde ise İbnü'l-Arabi kültü ile ilgili irdelemelerin önceki versiyonu "Arab Attitudes towards the Ottoman Sultanate 1516-1798" (Osmanlı Sultanlığı'na karşı Arap Tutumları 1516-1798) başlıklı bir bildiri olarak İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü'nde sunuldu ve *Istanbul as Seen from a Distance: Centre and Provinces in the Ottoman Empire* (Uzaktan Bakınca İstanbul: Osmanlı İmparatorluğu'nda Merkez ve Taşra, der. Elizabeth Özdalga, Sait Özervarlı ve Feryal Tansuğ) adlı kitapta basıldı. 5. ve 6. bölümlerin alt başlıkları *Journal of the Economic and Social History of the Orient*'in 50. yılı şerefine düzenlenen konferansta "The Political Economy of Aleppo in an Age of Modernity" (Modernite Çağında Halep'in Politik Ekonomisi) başlıklı bir bildiri olarak sunuldu ve derginin 2010 tarihli 53. sayısında basıldı.

Berlin Pergamon Müzesi'nden Dr. Stefan Weber'e bu kitabın İngilizce baskısının kapağını süsleyen fotoğrafı kullanmama izin verdiği için teşekkür ederim.

Son olarak, Cambridge Üniversitesi Yayınevi editörlerine ve özellikle yakın zamanda emekliye ayrılmış olan Marigold Acland'a önerileri ve desteği için teşekkür ederim.

Kısaltmalar

AHR	The American Historical Review
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
IJMES	International Journal of Middle Eastern Studies
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JNES	Journal of Near Eastern Studies
MES	Middle Eastern Studies
MHR	Mediterranean Historical Review
REMMM	Revue de Monde Musulman et de la Méditerranée
WE	Die Welt des Islam

Giriş

Yakınlarda meydana gelen iki olay, 21. yüzyılda yaşayan Arapların tarihi imgeleminde Osmanlı İmparatorluğu'na dair ikircikli bir tutumun olduğunu göstermektedir. Ocak 2002'de Suudi müteahhitler iki yüzyıldır Mekke'ye hâkim, Osmanlı döneminden kalma Ecyad Kalesi'ni yerle bir ettiler. Onun yerine kutsal şehri gören müthiş manzarası ile zengin hacılar ve ziyaretçilere lüks bir ortam sağlayacak bir otel inşa etmeyi planladılar. Kaleyi yıkma kararında Suudiler açısından bir sorun yoktu. Ecyad Kalesi, Ortadoğu'daki diğer tarihi eserlerle karşılaştırıldığında son döneme ait bir eserdi ve korunmasına dair yerel bir talep de yoktu. Yine de Türkiye'nin o tarihteki Kültür Bakanı İstemihan Talay, kalenin yıkılışını Taliban'ın önceki yıl Bamyan'daki Buda heykellerini sebepsiz yere yıkmasına benzetti. Olayın Türk medyasında milletin onuruna bir hakaret olarak lanse edilmesi sonucu ülkede halkın öfkesinin giderek artması üzerine, Bakan Talay UNESCO'ya Suudi eylemini Afganistan'daki "dünya mirası" alanının yıkılmasında olduğu gibi kınama talebinde bulundu. Arap yorumcularsa tam tersine, Türklerin, atalarının 1918'de Arap Yarımadası'nın kontrolünü kaybetmesinin kuyruk acısı olarak niteledikleri protestolarına karşı ilgisizdiler. Sonuç olarak, UNESCO, korunması gereken yerler listesinde bulunmadığı için kalenin kaderinin Suudi otoritelerinin elinde olduğuna karar verdi.

Sekiz yıl sonra, İsrailli askerler 31 Mayıs 2010'da Mavi Marmara gemisini uluslararası sularda bastılar. Bu esnada, Türk vatandaşı olan on bir insanı öldürdüler. Gemi Türkiye'deki bir Müslüman yardım kuruluşu tarafından, içerisinde Türkler, Avrupalılar ve Kuzey Amerikalı aktivistlerin olduğu ufak bir filonun parçası olarak abluka altındaki Gazze'ye tıbbi gereçler ve inşaat mal-

zemeleri ulaştırmak için kiralanmıştı. Vatandaşlarının İsrail Savunma Kuvvetleri tarafından öldürülmesi karşısında, Türkiye'nin verdiği sert sözlü ve politik cevap, Arap medyasında Türk yanlısı bir duygunun coşmasına sebep oldu. İsrail liderlerini birçok kez kamu önünde azarlamasıyla bilinen Türkiye Başbakanı (şimdiki Cumhurbaşkanı) Recep Tayyip Erdoğan "Arap sokaklarında" günün kahramanı ilan edildi. Güneydeki komşuları arasında kazandığı yeni popülerlikle yükselen Erdoğan, 2011 yılındaki "Arap Baharı" sırasında siyasi reform için halkın isteklerini dinlemeleri konusunda Arap rejimlerini uyaran dünya liderlerinin en önde geleniydi. Türk siyasetinin bölgede etkisini artırmasına ek olarak, Arap medyasındaki bazı yorumcular ticaret ve uluslararası siyaset alanlarında Arap ve Türkler arasında artan ilişkilerin olumlu olduğunu belirttiler. Birden fazla kişinin vurguladığı bir nokta da, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından bu yana ayrı düşen iki halk arasındaki ilişkilerin iyileşmesiydi. Bu iki olaya karşı verilen farklı tepkiler Osmanlı hanedanını Arap tebaasına bağlayan karmaşık ilişkiler ağı ve imparatorluğun tarihi mirasının dünya sahnesinden kaybolmasından bu yana Arap entelektüellerin art arda gelen kuşaklarınca nasıl yapılandırıldığı ile alakalıydı.

16. yüzyıldan Birinci Dünya Savaşı'na dek dört yüzyıl boyunca Osmanlı siyasi ve kültürel nüfuzu Akdeniz'in güney ve doğudaki kıyı bölgelerinin tümünde etkindi. Buna rağmen, 20. yüzyıl Arap tarihçileri, Osmanlı dönemini nadiren olumlu bir şekilde sundular. Yüzyılın büyük bir kısmı boyunca, hâkim siyasi söylem Arap milliyetçiliğiydi. Bu retorik kurgu içerisinde çalışan Arap tarihçileri, Arap halklarının geçmişini basit bir denkleme indirgediler: Türkler efendi, Araplarsa onların tebaası idi. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Arapların Avrupalı güçlere karşı verdikleri bağımsızlık mücadelesi, feshedilmiş Osmanlı rejiminin bölgede sonradan oluşan Avrupalı emperyalist müdahalelerle bir tutulmasına sebep oldu. Bu durum, Moğolların 1258'de Bağdat'ı istilası ile başlayan ve Cemal Abdül Nasır'ın devrimci dönemine kadar süren ikna edici bir yabancı baskısı anlatısı yarattı.[1]

Bu metatarih (tarihötesi) içerisinde, Osmanlılar, Arap halklarının tahammül ettikleri fatihler, yağmacılar ve zalimler bütününe konumlandırıldılar. Milliyetçi tarihçiler Osmanlı İmparatorluğu'nu Arap topraklarında yabancı bir işgalci olarak gör-

1. Muhammed Kurd 'Ali, *Khitat al-sham*, 6 cilt., Beyrut: Dar al-Qalam, 1969-72; Sati 'al-Husri, *al-Bilad al-'arabiyya wa al-dawla al-'uthmaniyya*, Beyrut: Dar al-'Ilm lil-Milayin, 1960.

dükleri için, atalarının da aynı şekilde hissettiklerini varsaydılar.[2] Milliyetçi anlatılar karşısında, Arap araştırmacılar ve başkaları, 1970'lerde kendilerinden önceki tarihçilerin büyük oranda ihmal ettiği arşiv kaynaklarını kullanarak Osmanlı yüzyıllarını tekrar incelemeye başladılar. Bu kaynaklar Arap şehirlerindeki mahkeme kayıtları ve Arap eyaletleriyle ilgili İstanbul'da bulunan kançılarya belgeleriydi. Sonuç olarak, Arap topraklarındaki Osmanlı yönetiminin tarihine dair daha incelikli bir anlayış ortaya çıkmaktadır.[3] Geçmiş kırk yıl boyunca bu tarihçiler tarafından ortaya konan bulgular ve argümanlar bu çalışmada benim analizime temel teşkil etmiştir.

İmparatorluk: Metropol ve taşra

Geçtiğimiz on yılda, tarihçiler imparatorluğun tanımını genişlettiler. Önceki nesillerin tarihçileri Roma İmparatorluğu'nu tarihi bir paradigma olarak ele aldılar ve imparatorlukların, bürokratik bir devlet tarafından idare edilen ve bir ordu tarafından takviye edilen muhtelif bir nüfus üzerinde, merkezden veya metropolden uzanan bir kontrol ağına ihtiyaç duyduklarını öne sürdüler. Bir imparatorluğun söz konusu olması için, metropol ideal bir biçimde, her zaman olmasa da, genel olarak yöneticilerinden ve birbirinden kültürel olarak farklı birden fazla halk üzerinde hüküm sürmeliydi. Tarihçiler, artık imparatorlukları yaratan tarihin "büyük adamları" ile değil, başlangıçtaki fetihlerin ardından politik, ideolojik ve kültürel vb açılardan hangi mekanizmaların imparatorlukların sürekliliğini sağladığını araştırmayı tercih ettiler. Roma tarihçisi Clifford Ando'nun bu konuyla ilgili bir dizi soruda dile getirdiği gibi: "Eyaletlerdeki nüfus açısından Roma iktidarını ikna edici hatta çekici yapan şey neydi? Hükümetin meşru idaresi için eyalet kültürlerini Romalı paradigmalara nüfuz edebilir kılan şey neydi? Kısaca, isyan yerine sükûnete sebep olan neydi?"[4] Diğer tarihçiler, "imparatorlukların" tebaanın boyun eğmesini sağlamak üzere kullandığı kontrol dinamiklerini, bunların muhtelif karmaşıklığını ve izahlarını anlamak için dikkatlerini ilgili ko-

2. 'Abdallah Hanna, *Harakat al-'amma al-dimashqiyya fi al-qarnayn al-thamin 'ashar wa al-tasi' al-'ashar: namudhaj li-hayat al-mudun fi dhill al-iqta'iyya al-sharqiyya*, Beyrut: Dar ibn Khaldun, 1985.

3. 'Adel Manna', *Ta'rikh filastin fi awakhir al-'ahd al-'uthmani: qira'a jadida*, Beyrut: Mu'assasat al-Dirasat al-Filastiniyya, 1999.

4. Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley: University of California Press, 2000, s. 5.

nulara verdiler. Bir imparatorluğu elde tutmak iktidardan fazlasını, tebaanın da belli oranda işbirliğini gerektiriyordu.[5] Bu çalışma, Osmanlı sultanlarının Arap tebaasının sıra dışı bir metropol olan İstanbul'la ilişkilerini nasıl gördüklerini inceleyerek bu konuda devam eden tartışmaya katkı yapmaktadır.

İmparatorluk için hangi tanım seçilirse seçilsin, tarihçiler arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun bir bütün olduğu konusunda fikir birliği var. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun çağdaşı Avrupalılar da onu böyle adlandırmış olsalar da, sultanın sarayındakiler devletlerini "iyi korunmuş ülke" (diyar-ı mahrusa) veya "Osmanlı memleketleri" (memalik-i Osmaniye) olarak nitelendirmeyi tercih ettiler. Onlar tüm dünyayı ele geçirmek isteyen önceki devletlerin de paylaştığı daha büyük bir vizyon içerisinde, "sultanlığın" dar anlamının ötesine geçen bir siyasi müessese kurma hevesindeydiler. Bazı sultanların aldığı cihangir, âlempenah gibi unvanlar bu gururu dile getirir. Kendi gözlerinde onlar korkulması ve itaat edilmeleri gereken dünya fatihleriydiler.

Tarihteki yerlerini imgeleme konusunda, sultanın sarayındakiler tarihi örneklere başvurdular. Osmanlı'nın İstanbul'u fethini anlatan Rum tarihçi Kritovulos, açık bir biçimde Sultan Mehmed'le Büyük İskender'i mukayese etti.[6] Saraydaki başkaları ise sultanların mukayesesini, İslam öncesi Pers şahları, Bizans imparatorları, Cengiz Han ve Abbasi halifeleri de dahil geçmişin büyük önderlerini kapsayacak şekilde genişlettiler.[7] Osmanlı elitinin bakışıyla, son örnek dışında hepsi İslami geleneklerin tasvip etmediği seküler figürlerdi ve hepsi de sultanı hem yasama kaynağı hem de adaletin tek yargıcı olarak varsayan mutlakıyetçi ideolojilerdi. Halifelik örneği, mutlakıyetçiliğin bir ifadesi olarak daha sorunluydu çünkü ulema, adaletin dağıtımının sultanın yetkisinde olduğunu tasdik etse de, adaletin tanımına en nihayetinde kendisi karar verebiliyordu.

İmparatorluğun uleması arasındaki ilmi mutabakat Hz. Muhammed'e atfedilen "Kırk yıllık tiranlık bir gecelik anarşiye yeğ-

5. Bu konudaki bazı eserler için bkz. Niall Ferguson, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, Londra: Allen Lane, 2002; Maya Jasanoff, *Edge of Empire: Lives, Culture and Conquest in the East 1750–1850*, New York: Alfred Knopf, 2005; Timothy Parsons, *The Rules of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fall*, Oxford: Oxford University Press, 2010; Pekka Hämäläinen, *The Comanche Empire*, New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

6. Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, çev. Charles Riggs, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954, s. 3.

7. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press, 1986, s. 253-92.

dir" reçetesine benimsediğinden, sultanın otoritesi üzerindeki bu kısıtlama meşrutiyetin erken bir şekli olmaktan hâlâ çok uzaktaydı. Bununla beraber, sultanın emrettiği politikalara karşı, ileri gelen ulemanın argümanlarının Osmanlı sarayında gerginlik yarattığı zamanlar olmuştu.[8] Halifelik modelinde hükümdarın siyasi meşruiyetinin İslami fıkıh ve geleneklere dayandığı tasdik edilmekteydi. Bu tarz bir formülleştirme iradesini kontrolsüz bir kısıtlama ile yürürlüğe koymayı arzulayan bir sultan için sorunlar yaratırken, Osmanlı hanedanının meşruluğunun İslami hükümranlık ve adalet kavramlarına dayandırıldığı argümanı Arap tebaanın büyük bölümünde olumlu bir etki yaratabilirdi. Ando'nun Romalılar için yönelttiği sorulara geri dönersek, Osmanlı yönetimini Arap topraklarında sağlamlaştırmaya yardım eden şey devletin söz konusu geleneklere müracaatıydı

Arap milliyetçi tarihçileri, atalarının Osmanlı sultanının tebaası olduğunu söylemekte haklıydılar ancak bu ilişkinin niteliğini betimleme konusunda o kadar da ikna edici değildiler. Osmanlı orduları Araplar dışında, Rumları, Sırpları, Bulgarları, Eflâklıları, Macarları, Arnavutları, Kürtleri, Anadolu Türklerini de fethetmiş ve hepsini tebaa statüsüne indirgemişti. Birkaç topluluk Osmanlı idaresine boyun eğmeyi gönüllü olarak seçmişti. Fetihlerin ardından, sultanın tüm tebaası yerel koşullara ilgisi ve bu konuda bilgisi nadiren derin olan seçkin bir Osmanlı yönetici sınıfınca yönetildi. Osmanlı rejimi reaya (sözlük anlamı sürü) adı verilen tüm tebaasının üretimini vergi gelirleri için eşit derecede sömürdü ve onları ekseriyetle birbirinden farklı olmayan bir vergi mükellefi kitlesi olarak gördü. Diğer imparatorluklarda olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulması ve idamesi için de sömürü ve baskı bir aradaydı. Ancak, aynı zamanda, imparatorluğun bekası zaman içerisinde kendisine tabi halklardan en azından bir kısmının onun safına geçmesini ve işbirliğini gerektirdi. Bu bakımdan, İslam'ın siyasi bir ideoloji olarak icrası büyük Arap toplulukları söz konusu olduğunda çok önemliydi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içerisinde yaşayan Arapların çoğu Sünni Müslümanlardı. Bu aynı zamanda Kürtler, Arnavutlar, Boşnaklar ve Türkler için de geçerliydi. Erken modern dönemde, çoğu halkın kendini kolektif olarak tanımlamasında dini inanç, etnik kimliği genellikle gölgede bırakıyordu. Bu nedenle, Osmanlı Devleti'nin Sünni Müslüman halklarla ilişkisi Balkan-

8. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 46-72.

lar'daki Hıristiyan halklarla olandan muhtemelen daha karmaşıktı. Hıristiyanlar Osmanlıları hem fatihler hem de kâfirler olarak görebilirlerdi. Birçoğu için, Hilal'in yendiği Hıristiyan krallıklarının yeniden kurulması için hâlâ umut vardı. Osmanlı Devleti ile gerçek anlamda aynı topluluktan olma hissini duymak için, Balkanlar'daki bir Hıristiyan'ın Müslümanlığa geçmesinin zorunlu olduğu ileri sürülmüştür.[9] Yakın zamanda Christine Philliou'nun 19. yüzyılda Osmanlı hanedanına hizmet eden Fenerli Rumlarla ilgili çalışması, en azından bazı Osmanlı Hıristiyanları açısından bu sava sonraki dönemlerde milliyetçi duyguların geriye dönük bir izdüşümü olduğu gerekçesiyle karşı çıktı.[10] Ancak, 16. ve 17. yüzyıllarda Balkan Hıristiyanlarının Osmanlıları sadece zalimler olarak görüp görmedikleri hâlâ tespit edilmeyi beklemektedir.[11] Kesin olan şudur ki, Sünni Müslüman Araplar arasındaki çağdaşları, en azından bize yazılı kayıt bırakanlar, kendilerini işgal edilmiş bir halk olarak tanımlamamışlardı.

Fetihlere bizzat tanıklık eden Arap vakanüvisleri Osmanlıları yabancılar olarak tasvir etmişlerdi, ancak onlarla ilgili oldukça tanıdık olan bir şey vardı. Sultan Selim'in (1512-1520) Halep, Şam ve Kahire'yi fethettikten sonra kamuya açık yaptığı ilk şey, her şehrin Cuma namazının kılındığı camisinde cemaate imamlık etmesidir ve bu eylem bazı vakanüvisler tarafından takdir toplamıştır. Sonuç olarak, Müslüman bir hükümdardan beklentileri yerine gelmiştir. Dualarda adı geçen sultanın ismi değişirken, kendini İslam'ın siyasi ve dini hâkimiyetini desteklemeye adayan bir sultanın adının geçmesi eylemi değişmedi. Osmanlı'nın fethi, iktidardaki sultanın yerine bir başkasının geçmesi, Arap topraklarında sosyal düzenin radikal bir şekilde altüst olduğu anlamına gelmiyordu. Aslında 1516-1517'den sonra Arapça konuşan Sünni nüfus arasında eski rejimi tekrar inşa etmek isteyen veya Osmanlı sultanının onları yönetmesinin meşruiyetini sorgulayan bazı insanlar vardı.

Aynı durum sultanın tebaası olan diğer Sünni Müslüman nü-

9. Maria Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans," *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* içinde, der. L. Carl Brown, New York: Columbia University Press, 1996, s. 45–77.

10. Christine Philliou, *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*, Berkeley: University of California Press, 2010.

11. Johann Strauss bu soruya yönelik giriş niteliğinde bir çalışma yapmıştır. Johann Strauss, "Ottoman Rule Experienced and Remembered: Remarks on Some Local Greek Chronicles of the Tourkokratia," *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* içinde, der. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, Leiden: Brill, 2002, s. 193-221.

fuslar için de muhtemelen söylenebilirdi. Ancak, Araplar ile diğer Müslümanlar arasında önemli bir fark vardı. Araplar Osmanlı sarayındaki mevcut kültürle her zaman uyum içinde olmayan, ileri derecede gelişmiş siyasi, kültürel ve dini bir kültürün mirasçılarıydılar. Osmanlı Türkçesi tüm Balkanlar ve Anadolu'da kendi aralarında konuştukları dilden bağımsız olarak Müslüman elitlerin yazılı olarak kullandıkları dildi. Osmanlı Arap topraklarında ise görünüşe bakılırsa Osmanlı idaresinin ilk üç yüzyılında sadece çok az kişi Osmanlı Türkçesi öğrenme zahmetine katlandı. Kültürel mirasları, Araplara hükümdarları konusunda çok katmanlı bir perspektif verdi. Osmanlı sultanları ve saraydaki kulları yadsınamaz şekilde Müslüman kardeşleriydi. Ne var ki paylaştıkları dini mirasa dair yorumları, Arap Sünni entelektüel seçkinlerininkiyle aynı olmak zorunda değildi. Bu yüzden, bu sınıfı oluşturan bireyler, imparatorluk içinde kendilerine bir konum edinebilmek için pazarlık etmek zorundaydılar. Osmanlı hanedanının siyasi bağlılıklarını hak ettiğini kabul ettiler ancak kendilerinin farklı bir kültürel mirasın bekçileri olma rollerine azami bir güven duydular ki bu miras onlara göre, İstanbul'daki sultanın ve sarayının mirasından bilfiil üstün olmasa bile ona eşitti.

Tarihsel perspektifin neresinden bakıldığına bağlı olarak, Araplar imparatorluğun tebaası –ki öyleydiler– veya imparatorluk projesinin işbirlikçileri olarak görülebilirler. Bu çalışmanın geliştirdiği düşünce ikincisidir. Ancak bu işbirliğinin derecesi değişmekteydi. Birçok Müslüman Boşnak ve Arnavut, imparatorluğun idaresinde aktif bir rol oynadılar ve erken modern dönemde Osmanlı yetkililerinin imparatorluğun hem Balkanlar hem de Asya'daki ordularındaki yeniçeri ünitelerini takviye edeceğine güvendiği insan gücü rezervini oluşturdular. Buna ek olarak, kariyerlerine Balkanlar'da başlayan ancak Arap toprakları da dahil olmak üzere imparatorluğun uzak bölgelerinde imparatorluğa hizmet eden Müslüman âlimler vardı. "Din ve devlete" hizmetleriyle, bu Balkan Müslümanları imparatorlukta tıpkı 18. ve 19. yüzyıllarda Britanya İmparatorluğu'nda İskoçların yaptığı gibi yardımcı bir rol oynadılar.[12] Buna karşılık, imparatorluk uğruna ölen Arap sayısı, Rusya ile savaşmaları için cepheye sürüldükleri 1877'den önce büyük miktarda değildi. Oysa Arapça konuşan birçok Sünni entelektüel, erken yüzyıllarda Osmanlı sultanının yönetiminin meşru olduğunu onaylamış ve imparatorluğun

12. Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, New Haven, CT: Yale University Press, 1992, s. 117-132.

düşmanlarına karşı zafer kazanması için dua etmişti. Aslına bakılırsa Araplar, destekleri nadiren test edilse de, imparatorluğun ideolojik şakşakçılarıydılar. 19. yüzyılın başlarında Vehhabilerin Arabistan'ın kutsal şehirlerini ele geçirmelerini takiben, sultan bu entelektüellerin moral desteğine ihtiyaç duyduğunda verdikleri yazılı cevaplar hepsi Osmanlı hanedanının tarafındaydı.

Arapların Osmanlı idaresini devirmektense, ona boyun eğmeyi seçmiş olmasının birden çok nedeni vardı. Erken modern dönemdeki tüm diğer devlet sistemlerinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da, hükümdar yönetimini tebaasına kabul ettirmek için baskı yapma gücüne sahipti. Askeri gücün harekete geçirilmesi ise Osmanlı yüzyılları boyunca Arap şehirlerinde çok sık meydana gelen bir olay değildi. Osmanlılar Arap topraklarındaki garnizonlarını kabilelerin talanlarına veya dağlık arazilerdeki mevzilerin korumasından yararlanan kabilelerin ayaklanmalarına karşı koymak için seferber hale getirmek zorunda olsa da, bu kuvvetleri şehir nüfusuna karşı kullanmaya çok az ihtiyaç duymuştu. Şehirde huzursuzluğa yol açan isyanların çoğu aslında sultanın idaresini tatbik edeceği düşünülen yeniçeriler tarafından başlatılmıştı.

Şehirli Araplar arasında isyan çıkmaması birkaç şekilde açıklanabilir. Fetihten sonraki ilk yüzyılda, tüccar sınıfı *pax ottomana* döneminde zenginleşti. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında, imparatorluğun toprak, zenginlik ve statü elde etmek için fırsatlar sunmasından dolayı, Arap eyaletlerindeki şehirli toprak sahipleri için mevcut durumun devam etmesi ekonomik açıdan kârlıydı. Arap topraklarında Osmanlı idaresinin süresi, Sünni ulemanın sultana atfettikleri meşruiyete ve ayan adı verilen, hemşerilerinin refahı ile merkezi devletin ihtiyaçları arasındaki siyasi ve sosyal dengeye aracılık eden nispeten küçük bir yerel elit aile grubunun gönüllü işbirliğine dayanıyordu. Birbirlerine kan veya evlilik yoluyla bağlı her iki grup aktörün Osmanlı hanedanının onları yönetme hakkını tasdik ve kabul etmesi, kendisi bunu yapacak güç için gerekli kaynaklara nüfuz edemediğinde imparatorluğun asırlar boyunca büyük bir mıntıkayı elinde tutmasını güvence altına aldı.

Arap elitlerinin Osmanlı Devleti'nin çıkarlarına uygun hizmet etmesinin sebeplerinden hiçbiri müşterek dini kimlikten daha etkili değildi. İslam'ın müminler topluluğu ve Osmanlı Devleti'nin de siyasi bir güç olarak kaderlerinin birbirine değişmez şekilde bağlı olduğuna dair algı, erken modern dönemde Sünni Arap yazarlarca kaleme alınan muhtelif eserlerde bahsi geçen bir konuydu. 19. yüzyılın sonlarında, imparatorluğun artık güvenlikle eşanlamlı ol-

maması ve kamusal söylemde siyasi kimliklerin dinden ziyade etnik köken üzerinden kurgulanmaya başlamasıyla, bu itimat artık Arapça yazan yazarların tümü tarafından paylaşılmıyordu.

Akademisyenler, erken Osmanlı yüzyıllarından günümüze ulaşan eserlerin yazarlarının fikirlerinin kendi yakın çevreleri ve akrabaları dışında kimsenin fikrini yansıtmasının şart olmadığını işaret etmişlerdir.[13] Her toplumda elitler sadece kendi adlarına konuştukları için bu muhtemelen doğrudur. Elbette ki istisnalar vardı: Mesela bu elit çevrenin dışında kalanların yazdığı kronikler ki bunların arasında bir berberinkiyle, Kahire ve Şam'da askerlik yapan erkekler ve hatta bazı Hıristiyanların yazdıkları da var.[14] Ne var ki, erken Osmanlı yüzyıllarından günümüze ulaşan hâkim düşünce Sünni ilmiye sınıfına ait ve onun temsilcileri de büyük oranda tek ağızdan konuştular. Bu çalışma için eserlerine başvurulan tüm yazarlar kendi şehirlerinin tarihiyle aşırı derecede gurur duyan ve Osmanlı sultanlarının Müslüman hükümdarların uzun silsilesindeki yerinin farkında olan şehirlilerdi. Kendileri varlıklı olmasalar bile, hassa veya havas olarak adlandırdıkları sosyal elite sempati besliyorlardı. Daha fakir komşularını ise hayvancılıkla uğraşan kabileler veya köylülerin sınıfsal olarak belki bir basamak üstünde yer alan gelişigüzel insan kalabalığı olarak görüyorlardı. Yazarların hepsi, kadınlardan nadiren bahseden erkeklerdi. Ayrıca kendileriyle aynı şehri paylaşmış olabilecek gayrimüslimlerden bahsetmeleri de, çok seyrek rastlanan bir durumdu. Bu bariz eksikliklere rağmen, onların eserlerine dönemi anlayabilmemi sağlayacak ana kaynaklar olarak yöneldim. Her ne kadar çok azı temsil olunsa bile, Arapların Osmanlılar hakkında ne düşündüğüne dair önemli soruyu –ki bu sorunun tatmin edici bir şekilde cevaplanabileceği şüphelidir– cevaplayabilmek için elimizde birkaç alternatif var. Ağırlıklı olarak dini düzenin lehine olan sınırlı bir düşünce örneklemi yine de hiç olmamasından daha iyidir.

Bu çalışma büyük oranda bu kaynaklardan yola çıkarak, Osmanlı Arap eyaletlerindeki Sünni Müslüman halkların tarihsel deneyimine dikkat çekiyor. Kolektif kimliklerinin zaman içerisinde nasıl değiştiğini tartıştığım gayrimüslimler ise, başka bir kitabın

13. Nelly Hanna, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class: Sixteenth to the Eighteenth Century*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003, s. 12-15.

14. Bruce Masters, "The View from the Province: Syrian Chroniclers of the Eighteenth Century," *JAOS* 114 (1994): s. 353-62; Michael Winter, "Historiography in Arabic during the Ottoman Period," *Arabic Literature in the Post-Classical Period* içinde, der. Roger Allen and D.S. Richards, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 194-210.

konusuydular.[15] O kitabı yazarken, İslam'ın tartışmasız hâkim siyasi ideoloji olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda Arapça konuşan Müslümanların kendilerini nasıl konumlandırdıklarına dair daha büyük bir soruyla karşı karşıya kaldım. İster Müslüman ister Hıristiyan olsun Osmanlı yüzyıllarında Arapça konuşanlar tarafından yazılan anlatılarda dinin, en ön sıradaki söylem olduğunu fark ettim.

Dinin siyasi bir ideoloji olarak hem Osmanlı yetkilileri hem de Arap Sünni entelektüel eliti tarafından belki de menfaatperest bir şekilde kullanılmış olabileceğini düşünüyorum. Sultan, Tanrı'nın atadığı bir sosyal hiyerarşiye inanan bir toplumda kendisine meşruiyet verildiği için, Arap topraklarını daha kolay bir şekilde yönetebildi. Arapça konuşan Sünni elit için, İslam zımni bir mali ve siyasi himaye imkânıyla devlete önemli bir bağ sağladı. Ayrıca onların Osmanlı yönetimine boyun eğmesi için bir mazeret de sundu. Bununla beraber, dini inanç ve dayanışmanın söz konusu eserlerde de olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, yazarların kişisel inanç olarak İslam'a bağlılıkları onları yönetenlerle ilişkilerinin temelinde yer alan siyasi dünya görüşlerini anlamamıza yardımcı oluyor.

Osmanlı İmparatorluğu tarihyazımında Araplar

P. M. Holt Osmanlı Arap tarihyazımıyla ilgili çığır açan *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922: A Political History* (Mısır ve Bereketli Hilal 1516-1922: Siyasi bir Tarih)[16] adlı araştırmasını 1966'da yayımladı. Başlığın ikinci kısmından anlaşıldığı üzere, çalışma bölgenin siyasi tarihine odaklandı ve ekonomik ve sosyal gelişmelerle ilgili çok az tartışmaya ver verdi. Holt anlatısını öncelikli olarak Arapça yerel kroniklere dayandırıp Avrupalı seyyah ve diplomatların yazdıkları raporlarla destekledi. Öğrencisi Abdul-Karim Rafeq yine bu kaynakların çoğunu kullanarak, 1974'te Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arapların deneyiminin güçlü ideolojik önyargılara sahip olmaksızın ayrıntılı bir şekilde incelendiği ilk Arapça eser olan *el-Arab ve'l-Osmaniyyun, 1516-1916*'yı (Araplar ve Osmanlılar) yazdı.[17] Her iki yazarın eseri de zaman içinde değerlerini korudular ve onların Osmanlı geçmişi-

15. Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arap World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

16. P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922: A Political History*, Londra: Longmans Green, 1966.

17. Abdul-Karim Rafeq, *al-'Arab wa al-'uthmaniyyun, 1516-1916*, Şam: Matba'Alif Ba, 1974.

ne dair tamamlayıcı anlatılarını büyük oranda değiştirebilecek herhangi bir başka çalışma yapılmadı. Benim amacım da bunu yapmak değil. Bu eserlerin basılmasından bu yana, Rafeq'in Suriye'deki şeriyye mahkemeleri kayıtlarıyla ilgili öncü çalışmasından ve André Raymond'un Kahire'deki benzer konuda çalışmalarından esinlenen birçok araştırmacı, Holt'un kullandığı kaynaklarda büyük oranda ihmal edilen bölgenin sosyal ve ekonomik tarihine dair meseleleri tetkik için muhtelif Arap şehirlerine ait günümüze ulaşan şeriyye sicillerini incelediler.[18] Bu arşivlerdeki araştırmalar hâlâ devam ediyor ve şüphesiz bu son derece zengin belge hazinesinden üretilebilecek birçok monografi var. Öte yandan, sundukları tüm detaylarla ilgili bize söylemedikleri çok fazla şey olduğu için şeriyye sicilleri problemli olabilir.[19]

Mahkeme kayıtlarında birçok sessizlikle karşılaşan araştırmacılar, Osmanlı Devleti'nin merkezindeki arşivlerde bulunan milyonlarca belgeyi incelemeye başladılar. Sonuç olarak, Osmanlı Arap eyaletlerinin muhtelif şehirleri üzerine hem yerel hem de imparatorluk arşivlerinden dokümantasyon sağlayan bir dizi önemli monografi ve makale ortaya çıktı.[20] Son otuz yıl boyunca ortaya çıkan nitelikli çalışmalara rağmen, bölgenin Osmanlı yüzyıllarının başından sonuna kadar olan tarihini geniş ve kapsayıcı bir araştırma şeklinde Holt ve Rafeq tarzında ele alan az sayıda teşebbüs oldu.[21] Bu eser, belki de delice bir cesaretle bu eserlerin yerini alma değil, güncelleme amacı taşımaktadır.

Arap eyaletlerine odaklanmayı seçerek, Osmanlı tarihçilerinin karşısına çıkması muhtemel mayın tarlalarından birine girdim.

18. Rafeq'in sicillere dayalı makalelerinin bir derlemesi için bkz. 'Abd al-Karim Rafiq, *Dirasat iqtisadiyya wa ijtima'iyya fi ta'rikh bilad al-sham al-hadith*, Şam: Maktabat Nubil, 2002; André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, 2 cilt. Şam: Institut Français de Damas, 1973-74.

19. Dror Ze'evi, "The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal," *Islamic Law and Society* 5 (1998): s. 35-56.

20. Diğer eserler için bkz. Charles Wilkins, *Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1640-1700*, Leiden: Brill, 2010; Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beyrut: The American University in Beirut, 1982; Karl Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980; Collette Establet and Jean-Paul Pascual, *Families et fortunes a Damas: 450 foyers damascains en 1700*, Şam: Institut Français de Damas, 1994; Dina Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Amy Singer, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

21. Antoine Abdel-Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIe-XVIIIesiècle)* Beyrut: Lebanese University, 1982; André Raymond, *Grandes villes arabes á l'époque ottomane*, Paris: Sindbad, 1985; Jane Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, Harlow, UK: Pearson Longman, 2008.

Bu tarihçilerin aralarındaki temel tartışma, Arap eyaletleri imparatorluğun tarihinden ayrı bir çalışma konusu oluşturabilir mi sorusu etrafında dönüyordu. Arapça kaynaklar üzerinde çalışan Holt, Rafeq ve Raymond, Arap eyaletlerinin Osmanlı döneminde onları bölgesel ve kültürel olarak birbirine bağlayan ve Balkan ve Anadolu'daki eyaletlerden ayıran eşsiz bir yol olduğunu varsaydılar. Bu yazarlar, üstü kapalı bir şekilde genel Osmanlı anlatısından ayrılan bir Arap "biricikliği" olduğunu ileri sürdüler. Böylece, Sir Hamilton Gibb ve Harold Bowen'in *Islamic Society and the West* (İslam Toplumu ve Batı)[22] adlı şimdilerde bir nebze gözden düşmüş olan öncü çalışmasının izinden gittiler. Bu çalışmanın yazarları eserlerinin neredeyse her bölümünü Arapların Osmanlı yönetimine dair deneyimlerinin Anadolu ve Balkanlar'daki nüfusun durumuna kıyasla kendine özgü olduğunu belirten alt başlıklara ayırdılar. Bu "Arapçı" yaklaşımın tam tersine, çalışmaları öncelikle İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'ndeki belgelere dayanan imparatorluk tarihçileri imparatorluğun farklı bölgeleri için kendine özgü olması muhtemel tarihsel yolları İstanbul merkezli bir üst anlatıya sıkıştırdılar.[23]

Bu çalışmada ben orta bir yol izlemeye çalışacağım. İstanbul'da sultanın sarayındaki yetkililerce düzenlenen belgelerden anladığım kadarıyla, Arap eyaletleri siyasi olarak, daha büyük bir meseleden, imparatorluğu yönetme kaygısından ayırt edilemez bir meseleydi. Osmanlı sarayında ne ayrı bir Arap politikası, ne de erken modern dönemde ele alınması gereken bir "Arap meselesi" algısı vardı. Yine de Osmanlı idarecileri Arap eyaletlerindeki halkların kültürel olarak farklı olduğunu biliyorlardı. Kültürel "başkalık" algısı karşılıklıydı. Arapça konuşan Sünni âlimler imparatorlukta Arap olmayan Müslüman çağdaşları veya Arapça konuşan gayrimüslim komşularının kullandığı siyasi dilden farklı bir dil kullanarak imparatorluktaki konumlarını rasyonelleştirmeye çalıştılar. Eğer "Arap biricikliği", Arap eyaletlerindeki insanların kendilerini sultanın diğer halklarından farklı kılan siyasi ve ekonomik deneyimlerinde büyük oranda mevcut olmasa, bunun onların kültüründe bulunmadığını iddia etmek güç olacaktı. Bu kitapta incelemeyi amaçladığım farklılık budur.

22. Sir Hamilton Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, 2 cilt. Londra: Oxford University Press, 1950, 1957.

23. Halil İnalcık ve Donald Quataert, der., *The Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, New York: Basic Books, 2005.

Bir kimlik sorunu

Osmanlılarla Araplar arasında bir ayrım yaptığımda hangi gruba kimi dahil ettiğim önemli bir sorudur. Erken modern dünyada Osmanlı olmak Osman Gazi (ö.1324) tarafından kurulan geniş hanedan ile ilişkili olmak veya onun hizmetinde olmak anlamına geliyordu. Bu Arap eyaletlerinde sultanı resmen temsil eden, ister eyaletleri yöneten ve koruyan askerler, isterse şer'i mahkemeleri idare eden yargı gücü olsun, hemen herkesi kapsamaktaydı. Bu gruplardan ilki, Osmanlı idaresinin ilk iki yüzyılı boyunca genellikle, ancak münhasıran olmamak üzere çoğu imparatorluktaki Hıristiyan ailelerden zorla toplanan erkek çocuklardan, devşirmelerden oluşuyordu. İmparatorluk zümrelerinde Hıristiyan Avrupa'dan veya Kafkasya'dan gelen erkek köleler olmasına rağmen, 18. yüzyılda, Müslümanların çoğu ya Anadolu'dan ya da Balkan eyaletlerindendi. İster köle, ister hür doğan Müslüman olsunlar, 19. yüzyılda sultanın ordusuna hizmet eden tüm erkekler teoride onun kullarıydı ve onun hanesine şahsen sadık oldukları varsayılırdı.

Öte yandan, Arap eyaletlerinde hizmet eden kazaskerler herhangi bir etnik kökenden gelebilen hür doğan Müslümanlardı. Çoğu imparatorluğun Türkçe konuşan entelektüel seçkinlerini üreten devlet destekli medrese sisteminden yetişmişti. Yargıda olanlar, eğitim ve görünüş bakımından tıpkı devşirmeler gibi imparatorluğun devlete sadık insan yetiştirme tasarımının ürünüydüler. Hem askeri/bürokratik hem de dini Osmanlı eliti, 1800 yılından önce aileleriyle beraber birkaç bin kişiden daha fazla değildiler. Üyelerin çoğunun birbirlerini en azından ismen bildiklerini varsayabiliriz. Ayrıca hanedan ile hem askeri elitin hem de ulemanın önde gelenleri arasında evlilik bağları mevcuttu. O yüzyıllarda Osmanlı olmak büyük ve sıklıkla kavgacı geniş bir ailenin üyesi olmaya benziyordu.

Başlangıçta, Suriye ve Mısır'daki Arap yazarlar, Osmanlıları kendilerini önceden yöneten Carkasiyya veya Şirakasa dedikleri Çerkez kökenli Memlûklerden ayırt etmek için Etrak (Türkler) kelimesini kullandılar. Öte yandan, aynı yazarlar Osmanlı için Rumi (çoğulu Ervam), Anadolu ve Osmanlı Balkan eyaletleri içinse Rum terimlerini hızlı bir şekilde benimsediler. Ancak Rumi kelimesinin anlamı muğlaktı. Arapça yazan yazarlar bu terimi, imparatorluk hanesinin dışındaki, Anadolu'da Türkçe konuşan Müslümanların yanı sıra Balkanlar'dan Kafkaslar'a sultanın hizmetinde bulunan anadili Türkçe olan Müslümanlar ile Türk olmayan Müs-

lümanlar için kullandılar. Üstelik durumu daha karıştıracak şekilde, Rumi aynı zamanda bir Ortodoks Hıristiyan'ı, veya daha spesifik olarak Yunanca konuşan birini nitelemek için kullanılabilirdi. Daha az belirsizlik içeren ve Osmanlı yetkililerini niteleyen Arapça Osmani kelimesi ise ancak 18. yüzyılda genel kullanıma girdi. Öte yandan, Arap yazarlar bu kelimeyi daha önce hükümdar ailesi veya daha soyut olarak Osmanlı Devleti için kullanmışlardı. Devletin memur ve bürokratik sınıflarının üyeleri için kullanılan "Türk" terimi, 19. yüzyılda etnik kimlikler dini kimliklerin tamamlayıcısı olmaya başlayınca, bazı muğlaklıklar olsa bile Arapça konuşan yazarların anlatılarında tekrar görünmeye başladı. 19. yüzyılın başlarında Lübnanlı şair ve vakanüvis Nikola el-Türk'ün babası muhtemelen yazarın lakabına da esin kaynağı olan, İstanbul'dan gelen bir Rum Ortodoks Hıristiyan idi.

Eğer Osmanlı tanımı yönetimdeki hanedan ve onun emrindekilerle ilişkiliyse, 20. yüzyıldan önce Arap olmak ne anlama geliyordu? Görünüşe bakılırsa, bugün birçok insan, ilk defa 1920'lerde Arap milliyetçi yazarlar tarafından ortaya atılan anadili Arapça olanların Arap (tekil 'Arabi, çoğ. 'Arab) olduğu iddiasını kabul etmektedir. Bu kitapta bu terimi ben bu anlamda kullanıyorum. Öte yandan kelimenin günümüzdeki kullanımı, Osmanlı döneminin büyük bir kısmı boyunca olduğundan daha kapsayıcıdır. Bu kitabı yazarken, çalışmalarına başvurulan bazı yazarlara göre, Arabi kelimesi, aslında Bedevi veya genel olarak Arap coğrafyasının sakini anlamına geliyordu. Ancak bu bile etnik kökeni belirtmesi açısından güvenilir değildi. Arabi kelimesinin olası bir diğer çoğul formu olan Urban kelimesi, Arapça konuşanlar için konuştukları dilden bağımsız olarak, genellikle hayvancılıkla uğraşanlar, Arap yazarlarca ise Türkmen, Kürt ve Bedevileri nitelemek için kullanılıyordu.

Suriye'nin şehirlerinde yaşayan Müslüman ve Hıristiyan vakanüvisler, kendilerini ve diğer Arapça konuşanları nitelemek için evladü'l-Arab (Arapların veya Bedevilerin oğulları) tabirini kullandılar. Ancak, Mısır'daki müelliflerin bu tabiri kullandıklarında tam olarak neyi kastettikleri açık değil.[24] Suriye'deki kullanımı yazarların kolektif kimliklerine dair anlayışlarıyla ilgili bir muğ-

24. Jane Hathaway Osmanlı Kahire'sinde bu ibarenin kültürel anlamda mı yoksa etnik anlamda mı Arap anlamına geldiğini sorguladı: Bkz. Hathaway, "The Evlad-i 'Arab ('Sons of the Arabs') in Ottoman Egypt: A Rereading," *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West* içinde, der. Colin Imber ve Keiko Kiyotaki, 2 cilt, Londra: I.B. Tauris, 2005, cilt 1, s. 203-16; alternatif bir değerlendirme için bkz. Michael Winter, "Ottoman Egypt, 1525-1609," *The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt from 1517 to the end of the Twentieth Century* içinde, der. M.W. Daly, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s.15-17.

laklığı işaret ediyor; onlar Arapların ve Arapça dilini konuşanların soyundandılar ancak "tam" Arap, yani Bedevi değillerdi. Yine de Arapça konuşan Müslüman elitler kendilerini Kuran'ın indirildiği ve cennetin dili olduğuna inandıkları Arapçanın koruyucuları olarak niteleyip bundan gurur duyuyorlardı. Böyle olsa bile, gurur ve kültürel kimlik anlayışı imparatorluğa karşı direniş için bir temel teşkil etmedi.

Dilsel ayrımın Osmanlı tarafında da bir Arap'ın belirleyici özellikleri açık değildi. Osmanlı yetkilileri Bedevilerin yanı sıra başka kimlerin Arap olduğu konusunda kesin bir fikri yoktu. Osmanlı Türkçesinde yazanlar için, Arap genellikle Bedevi veya Arap Yarımadası'nda yaşayan kişi demekti. Ama onlara göre bu kelime Afrikalı köleler imparatorluğa Kahire'deki köle pazarları yoluyla geldiklerinden aynı zamanda Afrikalı anlamını da taşıyabiliyordu. Osmanlılar için Arap kelimesi her ne anlama gelmiş olursa olsun, kesinlikle anadile bağlı olarak yapılan bir tanımlama değildi. 17. yüzyılın müzmin seyyahı Evliya Çelebi (ö. 1682?) Lübnan'daki Sayda limanında Ortodoks Rum sakinlerinin Rumca yerine Arapça konuşuyor olmalarına gerçekten şaşırmıştı.[25] Buna rağmen, Evliya için onlar Arap değil Rum olarak kaldı çünkü Arap teriminin bir gayrimüslim için kullanılması imkânsızdı.

Osmanlı yazarları Arabistan sözcüğünü "Arapların ülkesi" anlamında coğrafi bir terim olarak kullandılar ancak zihinsel coğrafyalarında bu kolaylıkla tasvir edilebilecek bir yer değildi. Arabistan kesin olarak İstanbul'un doğusunda olan, Anadolu platosunu bozkırlardan ayıran Toros Dağları'nın güneyinde bir yerlerde başlayan ve hızlıca Suriye çölüne inen bir coğrafyaya işaret ediyordu. Belirsizliği hususunda, tam olarak yeri ve etnik bünyesi Osmanlı imparatorluk imgesinde kesin olmayan Kürdistan'a (Kürtlerin yaşadığı coğrafya) yakındı.[26] Arabistan, en geniş tanımıyla Arabistan'ın Arapça konuşulan bölgelerini ve Bereketli Hilal'in batısını (Suriye, Lübnan, İsrail, Filistin toprakları ve Ürdün) ve bazen bugün Kuzey Irak'taki Musul'un da dahil edildiği alanı kaplıyordu. Osmanlı yetkilileri, Arabistan terimini Osmanlı kaynaklarının bazen Ortaçağ'daki ismini kullanarak Irak-ı Arap (Arap Irak'ı) olarak adlandırdıkları Irak'ın geri kalanı için hiç kullanmadılar. Yemen, Mısır ve Kuzey Afrika'nın muhtelif eyaletlerinin her biri etnik kökenle ilişkili olmayan kendi ayrı topografik adlandır-

25. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, cilt 9-10, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984, cilt 9, s. 169.

26. Hakan Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, Albany: State University of New York Press, 2004, s. 21-42.

malarına sahiptiler. Yemen sakinleri Osmanlı tanımına göre kesinlikle Arap'tılar ama Mısır'dakiler daha sıklıkla, Arapça günlük dilde tarımsal sınıfın çoğulu kullanılarak köylüler anlamındaki fellahin kelimesiyle adlandırılıyordu. Mısır'da görevlendirilen Osmanlılar Mısırlıların Arapça konuştuklarının farkındaydılar ancak Evliya'nın karşılaştığı Arapça konuşan gayrimüslimler örneğinde olduğu gibi bu onların Arap sayılmasını gerektirmiyordu.

Arapça konuşulan eyaletlerdeki Osmanlı yetkilileri kesin bir şekilde artık İstanbul'da olmadıklarının farkındaydılar. Aynı şey şüphesiz başka bir eyalette görevlendirilme durumunda da hissedilebilirdi çünkü hiçbir yer güç, görkem ve terfi imkânları açısından başkentle eşdeğerde olamazdı. Öte yandan, Anadolu'da ve Balkanlar'daki eyalet saraylarında ve şer'i mahkemelerde kullanılan resmi dil Osmanlı Türkçesi idi. Arap topraklarında ise, valilerin bu dilde verilen emirleri bir çevirmenin aracılığını gerektiriyordu. Osmanlılar ve Arapça konuşanlar, her ne kadar Sünni İslam her ikisini de birleştiren bir cemaat yaratmaya hizmet etse de, dilin onları ayırdığının farkındaydılar.

Osmanlı ordularının Şam, Kahire ve Bağdat'a varması bu şehirlerdeki Müslüman elitler için olası bir değişikliği beraberinde getirdi. Bir zamanlar hem hukukun koruyucuları hem de okur-yazar "yüksek" kültürün üreticileri olan bu seçkinler, şimdi kendilerinden farklı bir dil konuşan ve aynı hukuk ve İslami "yüksek" kültürün genel olarak farklı bir yorumunu yapan otoritelerin rekabetiyle karşı karşıyaydılar. Arap uleması imparatorluk içinde muğlak bir konuma sahipti. İmparatorluk Müslüman olduğu düşünüldüğünde "onlara ait" idi, ancak birçoğunun anlamadığı bir dilde yönetiliyor ve ifade ediliyordu. Sonuç olarak, Arapların imparatorluğu destekleme ve idare etmede oynadığı rol büyük oranda kendi eyaletleriyle sınırlı kalmıştı. Bu da İstanbul'dan Arap topraklarına gidenlerin bakış açısından Arap entelektüel elitin çoğunlukla taşralı göründüğü anlamına geliyordu. Ancak sultanın fermanının Toros dağlarının aşağısındaki ve doğu ve güney Akdeniz kıyıları boyunca uzanan eyaletlerde egemen olması isteniyorsa, onlar taşralı ahmaklar olarak dışlanamazlardı. İmparatorluğun egemenlik stratejileri hâlâ araştırmacılar tarafından tetkik edilmediği için, Osmanlı valilerinin sultanın otoritesini sağlamak adına işbirlikçilere ihtiyaç duyup duymadıkları bilinmiyor. Hal böyle olmasa bile, Arapça konuşan şehirli Sünni elit gönüllü bir şekilde bu rolü yerine getirdi.

Dönemlendirme

Bu kitabın ana hatlarını çizerken, Osmanlı tarihçisi için başka bir muhtemel tuzak ile karşılaştım: tarihsel dönemlendirme sorunu. 20. yüzyıl tarihçilerinin çoğu başlangıçta imparatorluğun tarihini beş geniş döneme ayırdılar: 1) Kuruluş (1300?-1453), 2) Yükselme (1453-1566), 3) Gerileme (1566-1808 veya 1839), 4) Canlanma (1839-1908), 5) Devrim ve çöküş (1908-18) dönemleri. Her birini birbirinden ayıran gerçek tarihler farklı olabilirdi, ancak önceki nesillerin tarihçileri ana hatların kabaca yükseliş, gerileme ve tekrar canlanma olduğu konusunda uzlaştılar. Bununla birlikte, imparatorluğun 17. ve 18. yüzyıllarda gerilemede olduğuna dair nitelendirmenin bir tarafa konulması zaman aldı. Bugün Osmanlı İmparatorluğu uzmanları arasında yaygın olan görüş, her ne kadar 18. yüzyılda değişim içerisinde olsa da, imparatorluğun illa da gerilediği anlamına gelmediğidir.

Yakınlarda basılan *The Cambridge History of Turkey*'in editörleri eserin her cildinin başlığında ifade bulan yeni bir dönemlendirmeyi tercih ettiler: Bizans'tan Türkiye'ye (1071-1453), Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu (1453-1603), Geç Osmanlı İmparatorluğu (1603-1839), Modern Dünya'da Türkiye. Osmanlı yüzyıllarını sınıflandırmada böyle bir zamansal ayrıma gittiler ve imparatorluğun "dünya gücü" olma statüsünü kaybettiğini işaret etmek adına üçüncü cildin başlığında bir eksiltmeye giderek gerileme sorunsalından kaçındılar. Dördüncü cildin adına yönelik tercih modern Türkiye tarihçilerince giderek desteklenen bir yorumu tasdik etti. Bu yorum imparatorluğun Atatürk'ün devrimiyle tamamen kaybolmadığı; son nesil Osmanlı memurları ve bürokratlarının Tanzimat dönemindeki (1839-76) seleflerince tasarlanan modernleşme projesine devam ederek imparatorluğu Türkiye Cumhuriyeti'ne dönüştürdüklerini savunuyordu.

Osmanlı Arap eyaletlerinin tarihi hakkında düşünürken, Avrupa tarihi hakkında yazan ve öğreten meslektaşlarımın kullandığı şu dönemlendirmeyi seçtim: erken modern ve modern. Eğer erken modern dönem ifadesi ile hanedana ait, toprağa dayalı imparatorlukların siyasi alana hâlâ egemen olduğu dönemi kastediyorsak, Osmanlı yönetiminin Arap topraklarındaki ilk üç yüzyılı bu paradigmaya kolaylıkla uyuyor. Ayrıca Avrupa tarihçileri "erken modern dönemi" henüz yeni başlamış kapitalist dünya sisteminin şekillendiği çağ olarak görüyorlar. Bu süreçte, önceki çalışmamda iddia ettiğim üzere, Osmanlı Arap toprakları, giderek

sistemin yarattığı ticaret ağına ve karşılıklı ekonomik bağımlılığa doğru çekiliyordu.[27] Son olarak, Arap eyaletleri ile başkent arasındaki ilişki Osmanlı yönetiminin ilk üç yüzyılında radikal bir değişikliğe uğramadı. Başkentten gelen siyasi güç, yerel aktörlerin sultanın kendi eliyle titizlikle seçtiği adamların yerine sultana hizmet etme hakkını talep etmeye başlamasıyla bölgede azalırken, ilk fetihlerle kurulan eyalet sistemi devam etti. Bu durumda, Mısır dışında kalan Arap topraklarında Osmanlı yönetimine karşı ne doğrudan bir muhalefet vardı ne de Osmanlı saygınlığında bir azalma söz konusuydu.

Arap topraklarındaki Osmanlı yönetiminin ilk üç yüzyılında siyasi tarihin yavaş hareket temposunu dikkate alarak, döneme dair tartışmamı zamansal olarak bölme yerine konular üzerinden yapmayı tercih ettim. İlk bölüm Osmanlı sultanlarının yönetimlerini bugün "Arap Dünyası" olarak adlandırılan bölge üzerinde nasıl kurduklarını ele alıyor. Sonra kısa bir şekilde merkezi hükümetin gücünün yerel aktörlere devrolduğu 18. yüzyıldaki siyasi gelişmeleri inceliyor, böylece "modern çağ"ın siyasi gelişmelerinin tartışılacağı sonraki bölümlere zemin hazırlıyor. İkinci bölüm, erken modern dönemdeki Osmanlı yönetiminin kurumlarını ele alıyor ve Arapların onları nasıl algıladığı ve zaman içerisinde onlara nasıl adapte olduğunun üzerinde duruyor. Bu bölümde, Arap âlimler için imparatorluğun meşruiyetinin kilit noktasının sultanlık kurumunun kendisinde olduğunu savunuyorum. Üçüncü bölüm ise Osmanlı yönetiminin şehirler ve kırsal bölgelerdeki sıradan insanların hayatları üzerindeki etkisini tartışarak, Arap eyaletlerinin Osmanlı yönetiminin ilk üç yüzyılındaki sosyal ve ekonomik yapısına odaklanıyor. Bu anlatıdaki önemli öğe, geleneksel elit ailelerin (ayan) birçok Arap şehrinde Osmanlı yönetimine aracılık eden kudret simsarları olarak ortaya çıkmasıdır. Dördüncü bölüm, mevcut çeşitli düşünce akımlarını ve bu akımların Arapça konuşan eğitimli Müslüman sınıfların kendi bölgelerinin dışında ortaya çıkan olay ve fikirlerden etkilenmesiyle nasıl geliştiğini tartışarak erken modern dönemdeki entelektüel hayatı ele alıyor.

Bu çalışmadaki son üç bölüm "modern dönemi", Osmanlı yönetiminin Arap topraklarındaki kabaca son yüzyılını kapsıyor. Araplar ve onları yöneten Osmanlılar arasındaki ilişkiye ait değerlendirme, 19. yüzyılın bu ilişkideki en büyük sıkıntılara ve bo-

27. Bruce Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*, New York: New York University Press,1988.

zuşma olasılığına tanıklık ettiğini gösteriyor. Beşinci bölüm, yüzyılın ilk otuz yılında Arap topraklarındaki Osmanlı hükümranlığının altını oyan tehditleri ele alıyor. Bu sıkıntılı yıllar boyunca, Osmanlılar Mısır, Tunus ve Cezayir üzerindeki etkin kontrollerini sonsuza kadar kaybettiler ve Arabistan'ın kutsal şehirleri ile Suriye'deki eyaletlerini kalıcı olarak kaybetmenin eşiğine geldiler. İmparatorluk İngilizlerin desteğiyle, geriye kalan Arap eyaletlerinde rejimin siyasi kontrolünü pekiştirmek ve güvence altına almak için kendini düzene soktu ve büyük reformlara girişti. Altıncı bölüm, reform dönemi olarak bilinen Tanzimat'a değiniyor ve Osmanlı sultanının Arap topraklarında kontrolü tekrar sağlamaya yönelik girişimleri ile bu dönemde oluşan dini ayrılıkları tartışıyor. Bu durum, yüzyılın sonunda sultanın Arap tebaasının çoğunluğunun imparatorluk içerisinde kalmaktan başka bir siyasi gelecek hayal edemedikleri bir nevi zaferdi.

Son bölüm, sultan ve Arap tebaası arasındaki ilişkinin sona erişini inceliyor. Geçmişe bakıldığında görülüyor ki, bu ilişki, Arapların çoğu sultanlıkla olan dört yüzyıllık ilişkilerini ciddi bir biçimde sorguladıkları için değil, sultanlığın onlara dair beklentilerinde değişiklik olduğu için bitti. Sultan II. Abdülhamid dönemi (1876-1909) Arap eyaletleri açısından önceki yıllarda orada yaşananlarla ve o sırada Balkanlar ve güneydoğu Anadolu'daki gelişmelerin aksine dikkat çekici bir şekilde sakindi. Öte yandan, Arap topraklarında imparatorluğun temellerini zayıflatan hırslar ve rakip vizyonlarıyla milliyetçi akımların da etkisi vardı. Yine de, Arapların çoğu, Tanzimat reformcularınca onları sultanlarına bağlayan rabıta olarak ifade edilen siyasi Osmanlılık ideolojisini sorgulamadılar. Onun yerine, 1908'den sonra İstanbul'daki yöneticilerin etnik olarak tanımlanan Türk milliyetçiliğini benimsemeleri ve güçlü ve merkezi bir imparatorluk hükümeti arzulamaları, Türkler ve Müslüman kardeşleri Araplar arasındaki köklü siyasi ittifakın altını oymaya başladı. Müslüman Arap entelektüeller, kenara itildikçe ve Türk milli hırslarına boyun eğdirildikçe artık İslami bir imparatorluk girişiminin ortakları olmadıklarını giderek artan bir biçimde hissettiler.

Arapların çoğu imparatorlukla ilişkilerini bitirmek için ne silaha sarıldı, ne de bu ilişkiyi korumaya gönüllü davrandı. Birinci Dünya Savaşı'nda sultanın ordusunun saflarında bulunan Arap askerler, vatansever bir gönüllülük ruhundan ziyade, mecburi hizmetle askere alınmışlardı. Sultanlığın can çekiştiği günlerde onlar arasındaki hâkim tavır, öfke değil duygu karmaşasıydı. İm-

paratorluk, Arap topraklarında 1918'de, milliyetçi bir duygu seli ile değil, bir askeri ricatın uzun ve acılı iç çekişi ile sona erdi. Şüphesiz Araplar arasında Osmanlı ordusunun aslen geldiği yer olan Anadolu'ya çekilmesinden dolayı üzüntü hissetmeyenler vardı, ancak kalmasını tercih edenler de vardı. İmparatorluğun yokluğunda, sultanın Arap eyaletlerindeki sabık tebaası kolayca doldurulamayacak bir siyasi boşluğa terk edilmişlerdi ve çok azının hazır olduğu veya ancak en korkunç rüyalarında görebilecekleri bir gelecekle karşı karşıyaydılar.

I

Arap topraklarında Osmanlı saltanatının kuruluşu ve bekası 1516-1798

Osmanlı İmparatorluğu, I. Selim (1512-1520) ve Süleyman'ın (1520-1566) hükümdar olduğu dönemlerde bugün çoğu Arap Birliği'ne üye olan devletlerin toprakları üzerinde yayılmıştı. Osmanlı kuvvetleri 1516 yılında güneye ilerlediğinde, imparatorluk zaten Balkanlar'da ve Anadolu'da büyük başarılar elde etmişti. Öte yandan Arap topraklarının fethi, imparatorluğun Darülislam'ın Avrupalı çeperinden tarihi merkezine doğru bölgesel genişlemesinde önemli bir jeopolitik değişime işaret etti. 16. yüzyıl askeri seferleri, birer efsane olan Bağdat, Şam ve Kahire şehirlerini Osmanlı hanedanının yönetimi altına soktu. Bağdat ve Şam, bir zamanlar halifeliğin merkezi olmalarından dolayı Sünni Müslümanlar için önemli bir saygınlığa sahipken, Osmanlı ordusu Kahire'ye vardığında, yetkisi yalnızca unvandan ibaret olan halife hâlâ sarayında oturuyordu. Yeni Osmanlı toprakları İslam'ın en kutsal şehirleri olan Mekke, Medine ve Kudüs'ü de kapsıyordu. Selim, kendisine bahşedilen sorumluluğu ve şerefi öne çıkarmak amacıyla, "Hadimü'l-Haremeyn el-Şerifeyn" unvanını uzun bir liste oluşturan diğer unvanlarının arasına ekledi. Oğlu Süleyman ise "Ben Mekke ve Medine'de adına cuma hutbesi okunan Süleyman'ım. Bağdat'ta şah, Bizans topraklarında kayser ve Mısır'da sultanım" diye övünebilirdi.[1]

Yeni toprak kazanımları sayesinde, belki de tarihte ilk defa Osmanlı tebaasının çoğunluğunu Müslümanlar oluşturuyordu. Müslüman niteliğine ek olarak, Osmanlı İmparatorluğu fetihler yoluyla Ortadoğu'daki tek Sünni Müslüman siyasi güç haline geldi.

1. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber, Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1973, s. 41.

Bu ayrıcalıklı durum, Osmanlı hanedanının Arap topraklarındaki meşruiyetini güvence altına aldı ve İstanbul'daki ulemayı imparatorluğu yeni halifelik toprakları olarak tahayyül etmeleri yönünde cesaretlendirdi. 1453 yılında İstanbul'u fetheden Fatih Sultan Mehmed kendisini Bizans İmparatorluğu'nun vârisi ilan etmişti. Torunu Selim'in oğlu Süleyman ise Şam, Bağdat ve Kahire'nin sultanı olarak kendisine "Yeniçağ"ın halifeliği rolünü verebilirdi. İslam'ın hem Osmanlı Devleti'nin ideolojisi, hem de onun meşruiyet kaynağı olarak öne çıkarılması işe yaramıştı. Arapça konuşan Sünni Müslüman âlimlerin fetihten sonra doğan nesilleri, Osmanlı hanedanının başarılarını kendilerinin de dahil olduğu ehl-i sünnet'le ilişkilendirmeye istekliydiler.[2]

Arap topraklarının ilhak edilmesi Osmanlı sultanları ile Arap tebaası arasında dört yüzyıl sürecek bir ilişkiyi başlattı. Bu ilişki imparatorluğun diğer halklarının da yönetildiği vassallık sistemine dayanıyordu. Tüm tebaanın içinde belki de sadece Arap eliti Osmanlı rejimini kendisiyle özdeşleştiriyordu. Osmanlı sultanlarının hac yolları ve Arabistan'ın kutsal şehirlerinin koruyucuları olmalarının yanı sıra, "kâfir" ve "sapkınlara" karşı Sünni İslam'ın savunucuları olarak elde ettikleri meşruiyet, sultan ve Arap topraklarındaki Sünni tebaa arasındaki ilişkiyi zamanla bir tür işbirliğine dönüştürdü. Asıl siyasi güç İstanbul'daydı ancak Sünni Araplar imparatorluğun devamlılığının kendi çıkarlarına olduğunu kabul ediyor ve başarısı için dua ediyorlardı. Sultanlarına duydukları bu bağlılık, ataları Selim'in 1517'de son verdiği Memlûk Sultanlığı'na hissettikleri duygu karmaşasıyla tam bir karşıtlık içerisindeydi.

Yavuz Selim ve Memlûk Sultanlığı'nın sonu

Sultan Selim 24 Ağustos 1516'da Halep'in kuzeyindeki Mercidabık'da Memlûklere karşı muhteşem bir zafer kazandı. Bu sonuca ulaşmak kolay olmamıştı. Savaşın başlangıcında, Kansu el-Gavri'nin kumanda ettiği Memlûk süvarileri Osmanlı ilerleyişine karşı savaş sahasını başarıyla ellerinde tuttu. Ancak, Osmanlıların topu becerikli bir şekilde kullanması ve bir çeşit piyade tüfeği olan arkebüzle silahlanmış bir piyade birliği sayesinde zaferin seyri değişti. Memlûkler her ikisi hakkında da bilgiye sahipti ancak geçmişte yararını gördükleri mızrak ve at biniciliğinden vaz-

2. Michael Winter, "Attitudes towards the Ottomans in Egyptian Historiography during Ottoman Rule," *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950-1800)* içinde, der. Hugh Kennedy, Leiden: Brill, 2001, s. 195-210.

geçmeyerek bu yeni teknolojiye ciddi ölçüde yatırım yapmamayı tercih ettiler.[3] Selim'in taktiksel avantajı, savaşın başlangıcında Halep Valisi Hayır Bey'in adamlarını alarak savaş alanından kaçmasıyla arttı. Belki de Osmanlılar başka bir avantajdan daha yararlandılar. Olayın üzerinden bir yüzyıldan fazla zaman geçtikten sonra yazan Mısırlı tarihçi Muhammed ibn Ebi el-Surur (ö. 1677?) görgü tanıklarının Selim'e yardım etmek üzere gökyüzünden melekler indiğini ve Memlûk devletini yeryüzünden silmek için geldiklerini söylediklerini belirtir.[4] Olaylar muhtemelen bu efsaneye de katkıda bulunacak bir şekilde gelişti. Kansu el-Gavri atından düştü ve anlaşılamayan bir nedenle savaş alanında öldü. Başsız kalan birlikleri, kargaşa içinde savaş alanını terk etti. Halep'e doğru ilerlemekte olan Selim onların güneye, Şam'ın güvenli surlarına doğru kaçmalarına izin verdi. Halep halkı yeni sultanın başa geçmesini üç gün süren bir kutlama ile karşıladı.[5]

1260 ve 1517 yılları arasında Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Memlûk rejimi egemenliğinin son yüzyılında sultanlarının kariyerlerine köle olarak başlamış olmaları nedeniyle, İslam tarihinde farklı bir konuma sahipti. Arapçada memlûk kelimesi erkek köle anlamına geliyordu ve Ortaçağ ve erken modern dönemlerde askeriyede hizmet etmek için satın alınan köle anlamında kullanılıyordu çünkü 9. yüzyıldan sonra Müslüman rejimlerde köle askerler her yerde bulunur hale gelmişti. Sıkıntılarla dolu 13. yüzyılda Mısır ve Bereketli Hilal'de rekabet halindeki Müslüman hanedanlar birbiriyle ve Haçlı krallıklarından geriye kalan kuvvetlerle savaş halinde iken, köle askerler Müslüman devletlerin tahtlarını kendileri için zapt ediyorlardı. Bu arada Moğollar doğudaki İslam topraklarında, 1258'de Bağdat'ı ve yolları üzerinde olma talihsizliğine sahip Müslüman şehirleri yakıp yıkmış, bölgenin istikrarsızlığına katkıda bulunmuşlardı.

Türk kökenli bir memlûk olan Kutuz, (bugün İsrail'de olan) 1260'ta Ayn Calut Savaşı'nda Mısır'a ilerleyen Moğolları durdurmayı başardı. Memlûkler ve Moğollar benzer taktikler ve silahlar kullanarak savaş alanında hâkimiyeti ele geçirdiler. Öte yandan Kutuz, Moğol Hanlığı'nı ele geçirme arzusuyla Mısır'a ilerle-

3. Carl Petry, "The Military Institution and Innovation in the Late Mamluk Period," *The Cambridge History of Modern Egypt* içinde, cilt 1, *Islamic Egypt, 640-1517*, der. Carl Petry, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 462-89.

4. Muhammad ibn Abi al-Surur, *al-Tuhfa al-bahiyya fi tamalluk al-'uthman al-diyar al-misriyya*, Kahire: Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyya, 2005, s. 57.

5. Selahattin Tansel, "Silahşor'un Feth-name-i Diyar-ı Arab adlı Eseri," *Tarih Vesikaları* 4, 1955, s. 310-11.

yen Moğol kumandanı Hülagu'ya karşı koyan Rusya'daki Altın Ordu'dan Moğol dostlarına bel bağlayabilirdi. Hülagu savaştan sonra aceleyle bir sonraki kağanın kim olacağına ilişkin hanedan savaşının sürdüğü Moğol başkenti Karakurum'a dönünce, Moğollar Mısır'da daha fazla ilerlemediler. Zafer heyecanıyla Kutuz kendini Mısır sultanı ilan etti. Onun tahtı ele geçirmesi, Selahaddin Eyyubi tarafından 1171 yılında kurulan Eyyubi hanedanlığından geriye kalanların göstermelik yöneticilik yaptığı, ancak gerçek gücün memlûk komutanlarında olduğu Kahire'de on yıldır süren siyasi çalkantıya son verdi. Ancak Kutuz çok az tahtta kaldı. Bir av gezintisindeyken, saraydaki başka bir memlûk olan Baybars, amirinin suikastını planladı. Baybars kendini hemen sultan ilan etti ve yirmi yıl boyunca ülkeyi yönetti. Yeni Memlûk Sultanlığı'nın kurumları üzerine kendi damgasını vurdu. Geleceğin Mısır tarihçileri onu, Mısır, Suriye, Hicaz'ı gelecek iki yüz elli yıl boyunca yönetecek olan rejimin kurucusu olarak niteleyeceklerdi.

Baybars'ın oğlu el-Said Baraka (Berke) Han babasının ardından 1277 yılında tahta geçti. Ancak gücün hanedan içerisinde devri kolay olmadı. 1279 yılında Berke Han'ın memlûkleri onu bir saray darbesiyle tahttan indirdiler. Bunlardan biri olan, Kalavun rakiplerini alt ederek 1279 ila 1290 yılları arasında sultanlığı ele geçirdi. Onun soyundan gelenler 1299 ila 1390 arasında Kahire'de gücün dizginlerini elinde tutan bir hanedan kurdular ancak hanedanın devamlılığı baştaki sultanın hanesinden olan memlûklerin tahtı birkaç kez ele geçirmesiyle sekteye uğradı. Kalavun'un soyundan gelenlerin Kahire'de siyasete egemen oldukları yüzyıllarda, gücün ailenin bir üyesinden diğerine intikali çok nadiren engelle karşılaştı. Kalavun'un soyundan gelenler dedelerinin soyunu kabul ettirme konusunda başarısız oldular. Onların ardından, Memlûk devleti tek bir yönetici hanedanla yönetilmedi.[6] Daha ziyade, iktidardaki hanenin memlûkleri, tahttaki sultanın savunmasız olduğunu hissettikleri an tahtı ele geçirmeye yeltenebilecek daha az soylu hanelerden gelen diğer emirlerle kendi koalisyonlarını kurmaya devam ettiler.

Memlûk emirlerinin Mısır ve Suriye'yi yönettiği yüzyıllar boyunca, büyük memlûk hanelerine katılma süreci büyük oranda aynı kaldı. Sisteme alınan adamların çoğu köleleştirildiklerinde büyük ihtimalle gayrimüslimdiler. Anlaşılan o ki, bazıları köle olarak gönüllü bir biçimde katıldılar. Kahire'ye gelmele-

6. P. M. Holt, *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, Londra: Longman, 1986, s. 82-106.

rinden sonra, emirlerin temsilcileri onları İslam'la ve memlûk yiğitliğinin gelenekleriyle tanışmaları için, önde gelen hanelere geleceği parlak adaylar olarak satın aldılar. Memlûklerin yerel halkla olan bağlantısı zayıftı ve Arapçayı hiçbir zaman doğru dürüst öğrenmediler. Hem kendi vatanlarından hem de yerel nüfustan uzakta olan Memlûkler içinde bulundukları haneye ve beraber hizmet ettikleri huşdaşiye denen gruba öncelikli bir sadakat duydular. Bazı durumlarda, emirler kızlarını veya diğer kadın akrabalarını özellikle güvendikleri memlûklerle evlendirerek bu ilişkiyi pekiştirdiler.

Memlûk Sultanlığı'nın ilk yüzyılında Kahire'ye gelen kölelerin çoğu bugün Rusya'daki Kıpçak bozkırlarından gelen ve Tatar akıncılarınca kaçırılan Türkçe konuşan insanlardı. 1382 yılında iktidardaki haneden bir memlûk olan el-Zahir Berkuk ilk defa sultanlığı ele geçirdi ve onu 1389 yılına, yani Kalavun'un soyundan gelen son kişi olan el-Mansur Hacı kısa bir süreliğine tahta dönene kadar elinde tuttu. Berkuk 1390'da tekrar tahta çıktı ve 1399'da ölene kadar tahtta kaldı. Berkuk'un kökleri Kafkas Dağları'ndandı ve onun vârislerinin çoğu Gürcü, Adige, İnguş, Çeçen, Abaza gibi etnik açıdan çeşitlilik gösteren bir bölgenin insanlarıydılar. Arapça konuşan yazarlar bu insanların tümüne topluca Çerkezler dediler. Aslında bu terim sadece Adige halkını kapsıyordu. Çerkez sultanların döneminde (Berkuk'tan 1517'ye kadar olan dönem) iktidarın hanedandan gelenlere geçmesi konusunda girişimler oldu ancak tahtı ele geçiren adamların çoğu baştaki sultanın oğulları değil, memlûkleriydi. Berkuk'tan sonra, hiçbir sultanın torunu tahta çıkamadı.

Ancak bir rejim için görünüşte istikrarsız olan bu formülün Moğol sonrası Ortadoğu'da büyük bir dayanıklılığa sahip olduğu anlaşıldı. Bunun nedeni iktidardaki sultanın ve onun müttefiklerinin elindeki muazzam derecedeki zenginlikti. Batı Avrupalılar Haçlılardan sonra Asya'nın lüks malları için doymak bilmez bir arzu duymaya başladılar. Vasco da Gama'nın 1498'de Afrika'daki seyahatinden önce bu mallar Kahire, Şam ve Halep pazarlarında kolaylıkla bulunabiliyordu. Her üç şehir de Memlûk sultanları tarafından yönetilen topraklarda yer alıyordu.[7] Mısır'ın sıklıkla bol ve genellikle sağlam hasatı ile ticaret, emirlere yeni köleler edinmelerini ve göz kamaştırıcı bir maddi kültürü finanse edebilmelerini sağlayan bir zenginlik sunuyordu.

7. Eliyahu Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Kahire varlıklı bir devletin başkenti olarak ışıldıyordu ancak sultanlıkta her şey yolundan gitmiyordu. Kahire, Şam ve Halep'te sıklıkla yiyecek sıkıntısından veya emirlerin suiistimallerinden kaynaklanan düzenli şehir isyanları çıkıyordu. Sayıları muhtemelen binleri bulan memlûkler silahlar konusunda gerçek bir tekeli ellerinde tutuyorlardı. Askeri açıdan güçsüz olan sivil elitin elinde intikam için gelecek nesillere Memlûk emirlerinin tiranlıkları ve dinsizlikleriyle ilgili yazılar yazmaktan başka yol kalmamıştı.[8]

Sadece birkaç dış düşmana sahip olduğundan, içeride güvende olan Memlûk Sultanlığı hayatta kaldı. Rejimin yenilmezliğine dair yanlış algı 1401 yılında, Timur hem Halep'i hem de Şam'ı yağmaladığında sona erdi. Kendini "dünya fatihi" ilan eden Timur Şam'da duraksadı ve ordusuyla Kahire'ye gitmek üzere Sina Çölü'ne yönelmedi. Timur kuzeydeki Osmanlıların güneydeki Memlûklerden daha büyük bir tehdit olduğunu düşünmüş olabilir. Ayrıca 1401'den önceki yıllarda Osmanlıların doğuya ilerlemesi Anadolu'daki birçok bağımsız Türk beyini tehdit ettiğinden Timur'a bağlılık yemini ettiler. Timur Suriye'den Anadolu'ya girmek için geri çekildi ve Memlûk rejimi böylece hayatta kaldı. Timur Anadolu'da 28 Temmuz 1402'de Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'i (1389-1402) ele geçirdiğinde Osmanlı hanedanına ezici bir darbe vurdu. Sonraki yirmi yıl boyunca, Osmanlı imparatorluğu Bayezid'in oğullarının taht kavgasına tutuşmasının getirdiği iç savaştan oldukça zarar gördü.

İstanbul'un 1453'te fethinin ardından cesaret kazanan Osmanlı İmparatorluğu Anadolu'daki Türk beyleri tarafından kontrol edilen topraklara seferler düzenledi. Böylece, bugün Türkiye'nin güneydoğusundaki topraklar üzerinde Memlûk Sultanlığı'nın hâkimiyetine meydan okudu. İki sultanlık arasındaki ilişkiler Şehzade Cem 1481'de Kahire'ye kaçtığında daha da bozuldu. Cem, babası II. Mehmed öldükten sonra çıkan iç savaşta taht mücadelesini kaybeden bir veliahttı. Rodos şövalyelerine ve son olarak da Roma'ya sığınmadan önce Cem'in kısa bir süre Mısır'da kalması, kardeşi II. Bayezid'in (1481-1512) öfkesini onu korudukları için Memlûklerin üzerine çekti. İki devlet 15. yüzyılın sonunda Osmanlı aleyhine sonuçlanan biri dizi sınır savaşı yaptı. Osmanlıların güneye ilerleyişi sonraki neslin bu amacın peşine düşmesine kadar durdu.

Nihayet 16. yüzyılın ilk on yılında Kızılbaş isyanlarının patlak vermesi düşmanları olan Memlûklere karşı koymaları için Os-

8. Robert Irwin, "Mamluk History and Historians," *Arabic Literature in the Post-Classical Period* içinde, der. Roger Allen ve D.S. Richards, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 159-70.

manlıları güçlendiren bir katalizör görevi gördü. İsyancılar aslen bir Türkmen olan karizmatik İsmail Safevi'nin (ö. 1524) Şii inancına göre dünyada bir adalet çağı başlatmak için tekrar ortaya çıkacak olan On İkinci İmam olduğuna inanan Türkmen kabile üyeleriydi. Kızılbaşlar ilk olarak kutsal bir görevde olduklarına inanan coşkulu bir grup adam ile 1511'de Bursa'ya doğru ilerlediler. Neticede Osmanlı ordusu onları İç Anadolu'ya geri püskürtebildi, ancak doğudaki isyan devam etti. Kardeşinin tahta geçme hırslarını ortadan kaldırmanın yolları arayan Şehzade Selim 1512'de babası II. Bayezid'e karşı eylemlerinin imparatorluğu isyancılardan korumak için gerekli olduğu iddiasıyla bir askeri darbe yaptı. Önce kardeşlerini öldürdü, sonra ise Kızılbaşlara karşı ileride bunun için kendisine Osmanlı saray tarihçileri tarafından "sert, merhametsiz" anlamına gelen Yavuz unvanının verileceği çok acımasız bir sefere girişti.

İran'ın büyük bölümünde yönetimini pekiştirmiş olan Şah İsmail Anadolu'daki takipçilerini desteklemek için karşı saldırı ile cevap verdi. İki ordu 23 Ağustos 1514'te Van Gölü'nün kuzeydoğusundaki Çaldıran'da karşılaştı. İki yıl sonra Suriye'de de gerçekleşeceği üzere, at sırtındaki kabile savaşçılarının topçu sınıfına sahip disiplinli bir orduyla rekabet edemeyeceği aşikâr olunca kazanan barut teknolojisi oldu. Şah İsmail İran'daki dağlara çekilirken, Selim sonraki adımın ne olacağının üzerine kafa yormaktaydı. Şah İsmail'in adamları Irak'ın büyük bir bölümünü ellerinde tutuyorken, imparatorluğun güney sınırı gelecek İran saldırılarına karşı savunmasız durumdaydı. Ayrıca Osmanlılar Kuzey Afrika kıyılarındaki İspanyol ilerleyişinin ve Hint Okyanusu ile Kızıldeniz'deki Portekiz hareketliliğinin farkındaydı. Selim'in maiyetindeki bazı danışmanlar Kahire'deki Memlûk rejiminin Müslüman topraklarındaki Hıristiyan ilerleyişi tehdidine karşı hazırlıksız olduğunu söylediler. Hızlı bir şekilde güneye hareket etmesini tavsiye ettiler.[9]

Selim'in rakibi Memlûkleri devirmek mi istediği yoksa onlara sadece bir tevazu dersi mi vermek istediği net değil. Memlûk rejiminin savunmasızlığından casus ağı vasıtasıyla farkında olup olmadığını da bilmiyoruz. Kendisine verilen tavsiyeler haklı çıktı. Mercidabık'taki yenilgiden sonra Memlûk savunması paramparça oldu ve Selim 28 Eylül 1516'da Şam'a savaşmadan girdi. Gelecek aylarda Osmanlı ordusu bugün güney Suriye, Lübnan, İsrail ve Filistin topraklarından oluşan Şam hinterlandını emni-

9. Palmira Brummett, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, Albany: State University of New York, 1994.

yet altına almakla meşgul oldu. Bölgenin arazisi kayalıktı ve tarih boyunca Şam'ın kontrolüne direnen çeşitli kabile ve dini heterodoks grupları barındırıyordu. Öte yandan, Osmanlı fiziksel gücü üstün geldi. Şam bölgesinin tamamen kontrol altına alınmasıyla, Selim yenilmiş Memlûk ordusunu Kahire'ye kadar takip etme konusunda tereddüt etti. Hatta yeni sultan Toman Bey'i vassalı olarak tanıyarak son Memlûk sultanının Mısır'ı kontrol etmesine izin verdi.

Toman Bey boyun eğme çağrısını reddetti ve Aralık 1516'da Gazze'yi geri alma girişiminde bulundu. Bu hamle karşısında, Selim Ocak 1517'de Kahire'ye doğru ilerleme kararı aldı. Toman Bey 23 Ocak 1517'de şehrin doğusundaki Ridaniye'de bu sefer toplarıyla beklemeye koyuldu. Buna rağmen savaş Memlûkler için başka bir orantısız yenilgi oldu. Memlûk kuvvetlerinin asıl kısmı kötü bir şekilde yara almış olarak Kahire surları gerisine çekildi. Toman Bey ise Bedevilerin arasına sığınmak için Kahire'nin kuzeybatısındaki Buheyre bölgesine kaçtı. Heybetli şehir surlarına rağmen, Osmanlılar kısa süren bir kuşatmadan sonra, Kahire'yi kolayca ele geçirerek hâkimiyeti sağladılar. Âdet gereğince, Selim adamlarının şehri yağmalamasına izin verdi ve bu esnada Osmanlı ordusu yüzlerce Memlûk'u infaz etti. Toman Bey'in kırsal bölgeye sığınması, Kahire'nin düştüğü haberleri Bedevi reislerine ulaşınca kısa sürdü. Siyasi rüzgârların ne tarafa estiğini fark eden reisler Toman Bey'e ihanet edip yeni sultana biat ettiler. Osmanlı birlikleri Toman'ı zincirler içinde Kahire'ye geri getirdi. Onu aşağılayıcı bir şekilde şehrin devasa kapılarından biri olan Bab Zuveyla kapısına astılar. Sultan Selim Suriye'ye gitmeden önce Eylül 1517'ye kadar Kahire'de kaldı ve sonra oradan da 1518 yılının Mart ayında İstanbul'a döndü.

Sonraki yüzyılların Osmanlı saray tarihçileri Kahire'deki son Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in hilatını Selim'e hediye ettiğine dair bir rivayeti yayacaklardı.[10] Böyle bir olayın gerçekleşmesi halifelik makamının Abbas ailesinden Osmanlı hanedanına geçtiğini simgeleyecekti. Ancak ne fetihle ilgili yazan Şam'daki Arap vakanüvis Muhammed ibn Tulun ne de Kahire'deki Muhammed ibn Ayas böyle bir olayın meydana geldiğini kaydettiler.[11]

10. Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat*, 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1979, cilt 1, s. 123; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, Londra: I. B. Tauris, 1998, s. 46-50.

11. Al-Husri, *al-Bilad al-'Arabiyya*, s. 42-6; P. M. Holt, "Some Observations on the 'Abbasid Caliphate of Cairo," *BSOAS* 47, 1984, s. 501-7.

1517'de ne olduğuna dair Osmanlı yorumunun aksine Mısırlı vaiz Ahmed el-Damanhuri (ö. 1778) Abbasi halifeliğinin sona erişini şu sözlerle özetledi:

> Peygamberlik, Hz. Muhammed (S.A.V) ile bitti ve halifelik Bağdat'ta 656'da (1258) Tatarların Mustasım billah el-Abbasi'yi öldürmeleri ile sona erdi. Ancak "sembolik halifelik" Kahire'ye naklol-du ve Sultan el-Eşref el-Gavri'nin zamanına kadar devam etti. Ondan sonra, Sultan Selim el-Mütevekkil ala Allah'a biat etti ve onu el-Kostantiniyye'ye götürdü. Sultan Selim öldüğünde, el-Mütevekkil Kahire'ye döndü ve 950 (1543-4) yılında Davud Paşa zamanında ölene kadar orada halife olarak kaldı. Ölümüyle birlikte, Abbasilerin "sembolik halifesi" dünyadan göçtü ve sultanlık ile vezirlik dışında hiçbir şey kalmadı.[12]

Sonraki Mısırlı nesillerin iktidarın nakledilişini nasıl gördüklerini anlamak için, el-Mütevekkil'in değil de, Selim'in el-Mütevekkil'e bağlılık yemini ettiğini işaret etmek gerekir. Selim iki yeni eyaletine vali olarak önceki Memlûk yöneticilerini atadı. Canbardi el-Gazali Şam valisi olurken, Kahire'ye Mercidabık haini Hayır Bey atandı. İkisi de önceki emirlerine ihanet etmişlerdi. Selim aynı şeyin kendisine de yapılabileceğinin huzursuzluğunu hissetmiş olmalıydı. Olası bir savunma önlemi olarak, kendi valilerini ve askeri garnizonlarını Osmanlı güçlerinin 1517'de kansız bir şekilde ele geçireceği Musul'a ve kuzey Suriye'deki Halep'e yerleştirdi. Bu akıllıca bir tedbirdi çünkü Canbardi el-Gazali Selim'in 1520'de ölümünün ardından Şam'da kendisini sultan ilan etti. Öte yandan Kahire'deki Hayır Bey, hızlı bir şekilde Selim'in oğlu Süleyman'a sadakatini ifade etti ve Canbardi'yi intikamcı bir sultanla yüzleşmesi için kendi başına bıraktı.

Canbardi'nin Suriye'de yeni kurulmuş Osmanlı rejimini yıkma girişimi garnizonun sıkı bir şekilde elinde tuttuğu Halep kapılarında sekteye uğradı. Canbardi, Süleyman'ın şehri kurtarmak için gönderdiği bir ordunun yaklaşmakta olduğu haberini alınca kuşatmayı kaldırdı ve Şam'a doğru geri çekildi. Osmanlı ordusu isyancıların peşine düşüp Canbardi'nin ordusunu 5 Şubat 1521'de şehir surlarının dışında yapılan bir savaşta yendi. Os-

12. Ahmad ibn 'Abd al-Mun'im al-Damanhuri, *al-Nafa' al-ghazir fi salah al-sultan wa al-wazir*, İskenderiye: Mu'assasat Shahab al-Jam'a, 1992, s. 44-6. 18. yüzyıl vakanüvislerinden birince nakledilen benzer bir rivayet için bkz. Yasin al-'Umari, *Zubdat al-athar al-jaliyya fi al-hawadith al-ardiyya*, Necef: Matbaa'at al-Adab, 1974, s. 189.

manlı birlikleri zaferlerini müteakiben Şam'ı yağmaladılar. Oysaki şehrin talihsiz sakinleri 1516'da bu kaderden kaçınmayı başarmışlardı. Babasının yaptığı hatadan ders alan Süleyman, Şam valisi olarak bir Osmanlı askeri kumandanını atadı. Osmanlı ordusunun komutanları 18. yüzyıla kadar bu görevi ifa etmeyi sürdüreceklerdi.

Sultan Süleyman Kahire'nin kontrolünü, Osmanlılara olan sadakatinden dolayı Hayır Bey'de bıraktı. Hayır Bey 1522'deki ölümüne kadar bu görevde kaldı. Onun ölümünün yarattığı iktidar boşluğunu fırsat bilen sabık Memlûk rejimi taraftarları bir isyan çıkardılar, ancak Mısır'daki Osmanlı garnizonu bu isyanı bastırmayı başardı. Mısır hâlâ emniyetli değildi. İsyancıları yenen Osmanlı valisi Ahmed Bey beklediği veziriazamlık pozisyonuna getirilmeyince 1523'te öfkeyle kendi isyanını başlattı. Sultan Süleyman veziriazamlığı onun yerine kaynı İbrahim Paşa'ya vermişti ve Ahmed kayırmacılığın liyakate galip geldiğini hissetmiş olmalıydı. Ahmed bir Memlûk unvanını canlandırmak suretiyle Osmanlı hegemonyasına açıkça meydan okuyarak kendisini "Mısır sultanı" ilan etti. Ancak isyan kötü planlanmıştı. Sözde sultan yerel Osmanlı garnizonundan ve 1517'deki büyük kıyımdan kaçan memlûklerden çok az destek gördü. Süleyman'ın yerel müttefikleri İstanbul'dan birliklerin gelmesine gerek kalmadan, 1524'te Ahmed'i yenmeyi başardılar.

Bu zaferle Mısır doğrudan Osmanlı kontrolüne girdi. Osmanlı yetkilileri gelecekteki iki yüz elli yıl boyunca Mısır valileri olarak hizmet edeceklerdi. Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde gerçekten çok, sözde bir iktidarları olacaktı. Kahire'de bağımsız bir sultanlığın ilan edilmiş olması, Osmanlı hanedanının Mısır'ın tek sahibi olma emellerini tehdit eden bir unsur oldu. Bu durum Mısır'da, Osmanlı eyalet rejimini ortadan kaldırmak için bekleyen yerel muhalif güçlerin bulunmadığı diğer Arap eyaletlerinde olduğundan farklı bir güç dinamiği yarattı.

Osmanlılar Memlûk Sultanlığı'nı devirmişti ancak köle satın alma veya hür Müslümanları işe alma yoluyla memlûk haneleri yaratma uygulaması devam etti. Kahire'ye atanan Osmanlı yetkilileri bu yerel pratiği benimsediler ve sabık memlûk emirlerinin soyundan geldiklerini iddia eden diğerleri kendi hanelerini kurup Osmanlı Kahire'sinin sert sokak siyaseti içerisinde güç mücadelesine girdiler. Bazı Mısır tarihçileri, eski Memlûk rejimine giden hane yaratma pratiğini devam ettirdikleri için bu haneleri "yeni Memlûkler" olarak adlandırdılar. Jane Hathaway ise bu hanelerin

sabık Memlûk hanelerinden ziyade İstanbul'daki hükümdar ailesine benzedikleri için Osmanlı'dan esinlendiğini iddia etti.

Hathaway'e göre iki dönem arasındaki ayrışmanın kilit noktası Osmanlı yüzyıllarında şekillenen hanelere hizmet edenlerin köle değil, Anadolu ve Balkanlar'daki Müslüman halktan istihdam edilen silahşorlar olmasıydı.[13] Mısır'ın zenginliği, sultanın hizmetindekilere kendi hanelerini yaratmak için gerekli kaynağı elde etme konusunda birçok fırsat sağladı. Osmanlı ekâbiri kendi düzenlerini tesis etmelerinin ardından eski memlûk emirlerinin yaşam tarzı ve geleneklerini benimsedi ve Mısır'daki memlûk kültürel devamlılığını korudu. Asıl memlûk kurumu değişmişti ancak görüntünün arkasındaki işleyiş tıpkı emirlerin kullandığı siyasi dil gibi büyük oranda aynı kaldı.[14]

Doğu'ya yayılma

Sultan Selim hızlı 1516-1517 seferinde Arap topraklarının merkezini ele geçirmişti ancak geri kalanın çoğunu fethetmek oğlu Süleyman'a kalmıştı. Süleyman, imparatorluğun iki büyük düşmanı olan Safevi İran'ı ve Habsburg İspanya'sına taktiksel avantaj kazanabilmek için bu fetihlere girişti. Safevi şahının merkezi ve güney Irak'ı kontrolü, Selim'in Suriye'yi fethinden sonra iyice sağlamlaştı. Musul Osmanlı'nın Irak'taki ilk ayak bastığı yerdi ve Süleyman buradan, yerel vali kaçtığı için neredeyse hiçbir muhalefetle karşılaşmadan 1534'te Bağdat'a yürüdü. Bir kez Bağdat'ta kontrolü sağladığında şehrin Şii nüfusuna karşı âlicenaplık gösterdi. Onun uzlaşmacı tavrı Şah İsmail'in Bağdat'ın Sünni nüfusuna, Hıristiyan ve Yahudilerine karşı otuz yıl önce gösterdiği zalim muameleyle tam bir zıtlık içerisindeydi. Süleyman Şiiliğe saygı göstermek adına, Süleyman İmam Musa el-Kâzım ve İmam Muhammed Taki'nin şehrin eteklerindeki türbelerini ziyaret etti. Sonra İmam Hüseyin'in Kerbela'daki, İmam Ali'nin Necef'teki türbelerini ziyaret etti ve ikisinin de tamir masraflarına katkıda bulundu.[15]

Süleyman eli açık davranarak, atalarının gayrimüslim tebaala-

13. Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann, der. *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Hathaway, *Politics of Households*, s. 17-31.

14. Michael Winter, "The Re-emergence of the Mamluks following the Ottoman Conquest," *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* içinde, der. Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 87-106.

15. Stephen Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford: Clarendon Press, 1925, s. 24-5.

rına göstedikleri görece hoşgörülerine benzer şekilde imparatorluğun Şii azınlığına karşı imparatorluğun hoşgörüsünü tesis etti. Ancak bir fark vardı. Devlet, gayrimüslim cemaatlerin muhalif üyelerini ortodoksiye zorlayarak bu cemaatlerin dini hiyerarşilerini meşrulaştırdı ve destekledi.[16] Şia içinse, Osmanlı Devleti ve Şii müçtehitlerin (hukuki otoriteler) birbirini karşılıklı olarak tanımama durumu söz konusuydu. Osmanlılar mezhebe kâfirlik suçlamasında bulunmadılar ve de İmam Hüseyin'in öldüğü gün olan Aşura gibi Şii kutsal günlerinde Bağdat'ta umumi kutlamalara genellikle izin verdiler. Ancak Osmanlı otoriteleri, ne Şii Caferi İslami hukuk ekolünün geçerliliğini onayladılar ne de müçtehitlerin beyanını hukuki olarak bağlayıcı kabul ettiler. İmparatorluk, Şii pratiklerinin veya hukuki geleneklerinin meşruluğunu desteklemeyecek, ancak nüfusun çoğunluğunun Şii olduğu bölgelerde bunu bastırma yoluna da gitmeyecekti. Osmanlı'nın huzur, güvenlik ve vergi için duyduğu arzu, Müslüman tebaayı dini mutabakata zorlamaktan daha ağır basmaktaydı.[17]

Öte yandan, Irak Şiiliğine hoşgörü jestlerine rağmen Sultan Süleyman, Sünni geleneğin koruyuculuk rolünü üstlenmekten hoşlanıyordu. Şah İsmail'in Bağdat'ı yönettiği dönemde, İran ordusu Ebu Hanife'nin türbesini yıktı. Ebu Hanife Osmanlı hanedanı tarafından tasvip edilen hukuki geleneği (Hanefiliği) kuran âlimdir. Süleyman, Bağdat'ın Sünni koruyucusu olarak şehir ve âlim arasındaki bağa dayanarak, Ebu Hanife'nin anısını kült konumuna çıkarma yoluna gitti. Rivayete göre, işçiler âlimin türbesini kaplayan yıkıntıları temizlediklerinde onun bedenini bozulmamış bir halde buldular. Bu Ebu Hanife'nin kutsallığı konusunda en ufak bir şüphesi olan varsa, onun kutsallığının açık işaretlerinden biriydi. Süleyman, âlimin türbesini içine alacak yeni bir cami yapılmasını emretti. Ondan sonra Ebu Hanife'nin külliyesi ve 12. yüzyıl evliyası ve Osmanlı hanedanının desteklediği Kadiriye'nin isim babası Abdülkadir el-Ceylani'nin (Arapçada el-Keylani) türbesi Sünni haccın şehirdeki önemli merkezleri oldular. Bu şehrin kutsal coğrafyası üzerinde Şiiliğin olası bir tekellik iddiasını dengelemek için yapılmış bir hamleydi.[18] 1623 yılında Şah Abbas'ın ordusu Bağdat'ı işgal ettiğinde her iki evliyanın Osmanlı haneda-

16. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 98-108.

17. Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 26-7.

18. Longrigg, *Four Centuries*, s. 21-5; Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, s. 63.

nının şehri yönetmesi konusundaki meşruiyetini onaylama rollerini vurgularcasına camilerini yıktı.[19]

Liman şehri Basra'nın Bedevi yöneticisi Reşid ibn Mugamis 1536'da Bağdat'taki yeni siyasi gerçeklikle yüzleşti ve Süleyman'ı kendi hükümdarı olarak tanıdı. 1536'da sultan bu jeste onu vali atayarak karşılık verdi. Bedevi hanedanları imparatorluğun kıyısında konumlanmış olan Basra'da sıklıkla sultanın adına hükmettiler. Bu gelenek 18. yüzyılda Bağdat valisi Hasan Paşa'nın liman şehrinin kontrolünü doğrudan ele geçirmesiyle sona erdi. Bağdat'taki valiler gelecekteki yüz elli yıl boyunca Irak'ın merkezini ve güneyini tümüyle idare etti. Basra 16. yüzyılda Osmanlılar için stratejik öneme sahipti çünkü burası Hint Okyanusu'na yapılacak Osmanlı deniz seferlerinin başlangıç noktasıydı; doğu denizlerine yapılan Müslüman seyrüseferine karşı Portekiz tehditlerinin büyümesine karşı bir girişimdi.[20] Ancak Osmanlı denizcilik emelleri erken 17. yüzyılda duruldu ve saray Avrupa'nın Asya'daki yayılmasına karşı koymaya kalkışmadı. Öte yandan, Basra Osmanlı İmparatorluğu ile Hindistan arasında Osmanlı yüzyılları boyunca ticaret açısından büyük bir geçiş noktası olarak kaldı.[21]

Osmanlı döneminin çoğu boyunca Irak eyaletlerinin talihsiz kaderi, doğuda İran, güney ve batıda Arap Çölü'nün kabileleri ile çevrili olarak imparatorluk için bir sınır vazifesi görmeleriydi. Musul, Bağdat ve Basra sultanın Arap topraklarındaki güvenliği en düşük yerlerindendi. 1623'te I. Şah Abbas'ın (1587-1629) komutasındaki İran ordusu Bağdat'ı ele geçirdi ve Musul'u işgal etmek için kuzeye doğru ilerledi. Osmanlılar Musul'u 1625'te geri aldı ancak Bağdat, Osmanlılar 1638'de geri alana kadar İranlıların eline kaldı.

Afşar kabilesi lideri ve geleceğin İran şahı Nadir Han, Basra, Bağdat ve Musul'u 1733'te kuşattı ancak hiçbirini ele geçiremedi. 1743'te Basra ve Musul'u ele geçirmek için ikinci bir girişimde bulundu. Basra kuşatması sırasında Nadir Şah, Necef'te Sünni ve Şii hukuk âlimlerinin dogma ve gelenek farklılıklarını tartışacağı bir divanda toplanmaları girişiminde bulundu. Sünni âlimlerin Caferi hukuk geleneğini kendilerininkine denk göreceği bir uzlaşmaya varacaklarını ümit etti. Tartışmalar günlerce sürdü ama uzlaş-

19. Longrigg, *Four Centuries*, s. 57.

20. Salih Özbaran, "Osmanlı İmparatorluğunun Hindistan Yolu," *Tarih Dergisi* 31, 1977, s. 65-146.

21. Thabit, A. J. Abdullah, *Merchants, Mamluks, and Murder: The Political Economy of Trade in Eighteenth-century Basra*, Albany: State University of New York Press, 2001.

maya dair umutlar gerçekleşmedi. Tartışmalara katılan bir Sünni âlime göre, iki grup arasında mutabık kalınan birçok nokta olmasına rağmen divan, Şii âlimlerin ilk üç halifenin Ali'nin hakkı olan halifeliği gasp etmelerini kınamaktan vazgeçmeyi reddettiklerinde sona erdi.[22]

Irak kuşatmasında iki kez başarısız olmasına rağmen Nadir Şah'ın bölgede Osmanlı hükümdarlığına oluşturduğu tehdit yerel olarak "iki nehir arasındaki yer" (Mezopotamya) olarak bilinen bölgede İstanbul'un kontrolünün zayıf olduğunun altını çizdi.[23] Başka bir İranlı olan Kerim Han Zend 1776'da Basra'yı geri almayı başardı ve onun 1779'daki ölümüne kadar İranlılar şehri ellerinde tuttular. Kerim Han'ın ölümünden sonra, İran'da iç savaş çıktı. Böylece imparatorluğun doğu sınırındaki askeri tehdit birkaç on yıllığına hafifledi. 19. yüzyılın başlarında Irak'ta yine sorunlar baş gösterdiğinde, bu doğu kanadı yerine güneydeki çöl sınırlarında ortaya çıkacaktı.

Irak'ın milliyetçi Arap tarihçileri Osmanlı dönemini ekonomik durağanlık ve siyasi uyuşukluk dönemi olarak tasvir ettiler.[24] Bu yorum doğru olsun ya da olmasın, İstanbul'daki elitin Irak'ı en iyi ihtimalle geri kalmış bir eyalet, en kötü ihtimalle ise tartışmalı bir sınır olarak gördüğü bir gerçektir. Sultan Süleyman'ın Bağdat'ı ele geçirmesini müteakiben inşa edilen kutsal anıtlarla yapılan ilk yatırımın ardından, Osmanlı hanedanı ve onun adına yöneten askeri eliti kendi yönetimlerine hizmet eden vakıflar yoluyla Irak'ın altyapısına uzun ömürlü birkaç katkıda bulundu.[25] Osmanlı elitinin Irak'a karşı kayıtsızlığı Suriye'deki durumla tam bir karşıtlık içerisindeydi. Suriye'de özel şahıslar tarafından yaptırılan pazarlarla çevrili Osmanlı camileri tüm büyük şehir ve kasabaların siluetini şekillendirmeye katkıda bulundu.[26] Osmanlı seçkinleri Irak'ı değil, Suriye'yi gelecek nesillere hatıra kalsın diye umumi binalar inşa etmek için uygun bir yer olarak gördüler. Tümüyle terk edilmese de Irak 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı'nın öncelikler listesinde alt sıralarda kaldı.

22. Al-Sayyid 'Abdallah ibn al-Husayn al-Suwaydi, *Mu'tammar najaf*, Kahire: al-Matba'a al-Salafiyya, 1393/1973.

23. Khoury, *State and Provincial Society*, s. 44-74.

24. 'Abbas al-'Azzawi, *Ta'rikh al-'iraq bayn al-ihtilalayn*, 5 cilt. Bağdat: Matba'at Bağdad, 1935-56.

25. André Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries: An Introduction*, New York: New York University Press, 1984, s. 104-105.

26. Çiğdem Kafesçioğlu," 'In the Image of Rum': Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus," *Muqarnas* 16 (1999): s. 70-96.

Güneye yayılma

Osmanlı'nın Kızıldeniz için jeopolitik mücadeleye girişi önemli ticaret yollarının güvenliğini sağlamak için Portekizlilere yapılan bir saldırı idi.[27] Sultan Süleyman, Portekizlilerin Kızıldeniz'e olan akınlarının günün birinde Arabistan'ın kutsal şehirlerini tehdit edebileceğinden korktu ve 1525'te Yemen kıyısını güvence altına almak için bir donanma gönderdi. Osmanlı ordusu liman şehri Moka'nın ele geçirilmesinin ardından hızlıca iç kesimlerdeki Zabid şehrini aldı. Ancak Osmanlı komutanları arasındaki çekişme Osmanlı birliklerinin iki yıl içinde ülkeden çekilmesine neden oldu. Zeydi Şiiliği imamı Şerafeddin, Osmanlıların çekilmesiyle ortaya çıkan boşluğu kıyı bölgesinin kontrolünü ele geçirmek üzere hızlıca doldurdu.

Kuzey Yemen dağlarında yönetici aile, soyunun Ali ve peygamberin kızı Fatıma'nın torunları Zeyd vasıtasıyla Muhammed'e dayanan Şii imamlardan geldiğini iddia etti. Sayıca daha kalabalık olan İmamiye Şiilerinin aksine, İran, Irak ve Lübnan'da kurulan Zeydi Şiiliği, imamlarının müritlerini siyaseten idare etmek ve onlara ruhani rehber olmak için yeryüzünde bulunduklarına inanıyorlardı. Zeydi Şiiliği kendi imamlarını şaşmaz otorite olarak görmedi ama sadece soyu doğrudan imamlara dayananların Yemen'i yönetme meşruiyetine sahip olduklarını iddia etti. Tüm Yemenliler değilse de kuzey dağlarındaki kabilelerin çoğu Zeydi idi. Ayrıca ülkenin merkezi dağlık bölgelerindeki kabilelerin bazıları İsmaili idi ve ülkenin merkezi ve güney kısımlarındaki Sünni kabilelere karşı daha güçlü bir Zeydi konfederasyonu ile sıklıkla ittifaka girdiler. Zeydi imamının yüzyıllardır dini olarak kutsanmış yönetimi talep etmesi Ortadoğu'nun tümündeki dağ halklarının bağımsız karakteri ve azmiyle bir araya gelince Yemen'i Osmanlılar için özel ve had safhada zor bir bölge yaptı. Dini ideoloji, aşağı bölgenin idaresine karşı dağlıların doğal direnişine siyasi bir tutarlılık ekledi.[28]

Osmanlılar 1538'de İmam Şerafeddin'in dağdaki sığınağına bir kara saldırısı başlattılar.

Sonraki yıl, Ta'iz şehrini işgal edip imamı ele geçirdiler ve zincire vurarak İstanbul'a gönderdiler. Yüksek kısımdaki bölgenin başkenti San'a 1547'ye kadar direndi. Başkentin kaybına rağmen,

27. Giancarlo Casale, "The Ottoman Administration of the Spice Trade in the Sixteenth-Century Red Sea and Persian Gulf," *JESHO* 49 (2006): s. 170-98.

28. Paul Dresch, *Tribes, Government and History in Yemen*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Şerafeddin'in oğlu el-Mutahhar, yenilgiyi kabullenmeyi reddetti. Osmanlılar Zeydi İmam'ın savaş çağrısına hangi kabilelerin katılım gösterdiğine bağlı olarak yoğunlaşıp durulan uzatmalı bir gerilla savaşı ile karşılaştılar. Dağdaki kabileler nihayet 1566'da Osmanlı sultanlarına karşı cihat çağrısı yapan el-Mutahhar liderliğinde birleşerek Osmanlı yönetimine isyan ettiler. Bu sefer, Zeydi ordusu Osmanlıları kıyıya geri püskürttü.

Bu Osmanlılar için Yemen'in dağlık arazilerinin çok ötesinde siyasi sonuçları olan acı bir yenilgiydi. İsyan haberleri 1567 yazında İstanbul'a ulaştığında, saraydakiler kuzey Sumatra'daki Açe'ye gidecek olan deniz gücünü feshetme kararı aldılar; böylece Hint Okyanusu'nda Osmanlı askeri varlığı yaratmanın önüne geçilmiş oldu. Deniz gücü adaya 1568'de gitti ancak çok daha az gemi ve mürettebat ile. Bu nedenle, doğu denizlerinde kalıcı bir Osmanlı deniz üssü kurulmasına yönelik asıl plan gerçekleşmedi.[29] Cihada katılan Yemeni savaşçılar Güney Asya denizlerinde bir dünya gücü olmak isteyen Osmanlı emellerine son vermişti.

El-Mutahhar'ın ölümünden sonra birçok Şii kabilenin onun yerine kimin geçeceği konusunda entrika çevirirlerken, Osmanlılar 1572 yılında San'a üzerindeki kontrollerini tekrar kurabildiler. İktidar uğruna iç çekişmeye rağmen, Şii kabileleri cihat olarak gördükleri sürmekte olan seferde ayak dirediler. Yemeni kroniklerinde el-Kebir (büyük) olarak geçen İmam el-Kasım'ın idaresi altında kabilelerin dışarıdan gelenlerce yönetilmeye karşı direnişleri 1598'de ülke çapında bir isyana dönüştü. Bu uzatmalı amansız bir mücadeleydi ama nihayet 1629'da el-Kasım'ın oğlu Muhammed el-Muayyed Osmanlıların eyaletin idari merkezi olarak kurdukları San'a'yı tekrar ele geçirdi. Zeydi kabile üyeleri 1635'te Osmanlıları tüm ülkeden atmayı başardılar.

Yemen'in onu elde tutmak için gerekli maliyete değmediğini gören Osmanlı birlikleri buraya Sultan Abdülaziz'in (1861-76) atalarının yapamadığını modern bir ordunun başarabileceğini düşündüğü 1872 tarihine kadar dönmediler. Saraydakiler çok geçmeden bir kez daha anladılar ki Yemen'i ele geçirmek onu elde tutmakla aynı şey değildi. Yemen oradaki Osmanlı idaresinin 1918'de resmen sona ermesine ve Zeyd'in soyundan gelen Yahya Muhammed ibn Hamid el-Din'in bağımsız Yemen'in imamı olarak tahta geçmesine kadar huzursuz bir eyalet olarak kaldı.

29. Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 131-3.

Osmanlı Kuzey Afrikası

Osmanlı'nın Arapça konuşulan toprakların en doğu ve en güneydeki bölgelerine doğru genişlemesi Portekizlilerin sömürgeci tehdidini önlemeyi hedefliyordu; batıya Kuzey Afrika'nın (Arapça Mağrib) liman şehirlerine doğru genişleme ise Müslüman bölgesinde yeniden dirilen İspanyol yayılmasını durdurmaya yönelik stratejik bir hamleydi. 1492'de Gırnata'daki (Granada) Müslüman emirliğin düşmesiyle, 711 yılından beri İspanya'da olan Müslüman siyasi varlığı sona erdi. İspanyol askerler Kuzey Afrika kıyıları boyunca limanları işgal ederken, İspanyol donanması, "yeniden fethi" (reconquista) denize taşıyarak, Müslüman ticaret filosunu yağmaladı. Osmanlı ise buna cevaben, Batı Akdeniz'de Hıristiyan ticaret filosunu yağmalayan ve Girit'ten İrlanda'ya uzanan tüm Hıristiyan kıyı köylerine köle akınları başlatan devlet destekli korsanlar vasıtasıyla Avrupalılar üzerindeki baskıyı artırdı. Osmanlı sultanı adına yağmalayan korsanlar, 16. yüzyılın ortasında, Cezayir, Tunus ve Trablus şehirlerinde kontrollerini artırdılar. Bu üç şehir, erken modern dönem boyunca, Kuzey Afrika'da Osmanlı siyasi varlığını sağlamlaştırmak için çalıştı ve her biri zamanla, ayrı birer Osmanlı eyaleti haline geldi.

İspanya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun iki rakip olarak kara imparatorluklarını genişletmekten ziyade birbirlerinin nüfuzunu kontrol etmeyi hedeflemelerine rağmen, Kuzey Afrika kıyıları boyunca uzanan İspanyol garnizonları (presidios) ile Osmanlı müstahkem liman şehirleri arasında büyük bir fark vardı. İspanyol güçleri surların ötesindeki iç kesimlerde kendilerine düşman Müslüman nüfuslarla karşılaştılar ve iaşe için neredeyse sadece deniz yoluna güvenmek durumundaydılar. Osmanlılar ise liman şehirleri civarındaki hinterlandı korumak için, tebaayla İslami dayanışma çağrısında bulunabiliyorlardı. Osmanlı garnizon şehirlerinin nüfusu Türkçe konuşan maceracılar, İspanya'dan gelen Arapça konuşan sığınmacılar, Berberi göçmenler, Avrupalı köleler ve İslam'a geçen mühtedilerden oluşuyordu. Osmanlı valilerinin arası arada bir iç bölgedeki kabilelerle açılsa da, limanlardaki yeniçeri garnizonları karadan saldırılara karşı sürekli teyakkuz halinde olmak zorunda değildi. Yine de bölgedeki Osmanlı kontrolü ağırlıklı olarak donanmaya dayanıyordu ve sultanların fermanları nadir olarak Kuzey Afrika kıyı alanlarının ötesine uzanıyordu.

Kuzey Afrika'da Osmanlı meşruiyetinin sembolik olarak kabul görmesi bile Fas sınırında son buluyordu. Fas sultanları toprak-

larına yapılan Osmanlı akınlarını, aynı İspanyol saldırılarında olduğu gibi, şiddetle püskürttüler.[30] Osmanlılar, Faslı hanedanlarla yani önce Sa'diler (1510-1603) ve 1668'den 1822'ye kadar yönetimde olan Alevilerle, Arapça konuşan Sünni Müslüman bölgelerin hiçbir yerinde karşılaşmadıkları türde özel bir problemle karşılaştılar. Her iki Faslı hanedan da kökenlerinin Hz. Muhammed'in soyundan gelen şeriflere dayandığını iddia ettiler ve böylece Osmanlılarınkinden daha soylu bir şecereye sahip olmakla övündüler. Kuzey Afrikalı fıkıhçılar her iki hanedanın Fas'taki yönetimini meşru sayarken, Osmanlı hanedanını gaspçı olarak gördü. Bu düşüncenin uygulamadaki sonucu olarak, Fas sultanları Berber ve Arap kabileleriyle dini adanmışlık ve siyasi kişisel çıkarın karışımına dayanan yenmesi güç askeri koalisyonlara girdiler. Yerel dini müessesenin geniş dini yaptırımı sonucu ülkede siyasi kontrolünü artırmak isteyen Osmanlı girişimlerine etkili bir şekilde direndiler.[31] Başarılı direnişlerinin sonucunda, Faslılar bugün atalarının hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaası olmadığıyla övünüyorlar. Bu çok az sayıdaki Arap topluluğunun haklı olarak bulunabileceği bir iddiadır.

"Kendi çabasıyla" vali olanların yükselişi

Osmanlı yönetiminin ilk iki yüzyılı boyunca, Arap eyaletlerindeki valilerin çoğu "profesyonel" Osmanlılar olarak adlandırılabilirlerdi. Bu adamlar, umumiyetle, Balkan ve Anadolu Hıristiyanlarından toplanan devşirmelerdendi. İstisnai yetenek gösteren erkek çocuklar askeri ve idari yeteneklerini ilerletmek için İstanbul'da Topkapı Sarayı'ndaki okulda çok sıkı bir eğitime tabi tutuluyorlardı.[32] Ergenlik çağına geldiklerinde, onlar ismen sultanın "kullarıydılar" ve sultanın hanesine ait "Osmanlıların" yönetici sınıfını oluşturuyorlardı. Aslen asker olup olmadıklarına bağlı olmadan, Sultanın "kullarının" tümü, reayayı yöneten askeri sınıfa ait sayılırlardı. Arapça konuşan Hıristiyanlar vergiden muaftı ve Müslüman ailelerin çocuklarından çok azı saraydaki bu okula girebi-

30. Andrew Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

31. Stephen Cory, "Sharifian Rule in Morocco (Tenth-Twelfth/Sixteenth-Eighteenth Centuries)," in *The New Cambridge History of Islam*, cilt.2, *The Western Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries*, der. Maribel Fierro, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 453-79.

32. İ. Metin Kunt, *Sancaktan Eyalete: 1550–1650 arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.

lirdi. Girmeyi başaranların neredeyse tamamı, eski Anadolu Türk hanedanlarından veya sonraki dönemlerde Balkanlar'da yaşayan Türk ailelerin çocuklarıydılar. Sonuç olarak, merkezi Arap eyaletlerindeki valilerin anadili 18. yüzyıldan önce nadiren Arapça idi.

Profesyonel Osmanlıların valiler olarak Arap topraklarının merkezi eyaletlerinde görev yapması kurallarının nadir istisnalarından biri, Osmanlı idaresinin ikinci yüzyılında Halep'te, Sultan Ahmed (1603-1617) Canbolatoğlu Hüseyin'i 1604'te vali yaptığında meydana geldi. Canbolatoğlu sülalesi Osmanlı fethinden en az bir yüzyıl önce, bugün Suriye ve Türkiye sınırında olan Kilis bölgesindeki Cebel Kürd'de yaşayan Kürtlere liderlik yapmıştı. Hüseyin'in böyle bir makama hızlı bir şekilde yükselmesi, profesyonel Osmanlı askeri sınıfında içerleme yarattı. Dediklerine göre, eyaletin bir önceki valisi yetkisini bir Kürt'tense "siyahî bir köleye" teslim etmeyi tercih edeceğini söylemişti. Belki de benzer duygularla, Serasker Çağalzade (Cigalazade) Sinan Paşa bir rivayete göre Hüseyin'i Urmiye Savaşı'na geç gelmesi nedeniyle 1605 yılında hainlikten infaz etti. 17. yüzyıl Halep tabakat yazarı Ebu'l-Vefa el-Urdi (ö. 1661) Hüseyin'in infazının onun herhangi bir hatasından değil, Kürt kökenlerinden kaynaklandığını ima etti.[33] İntikam olarak, Hüseyin'in yeğeni Ali akrabalarını isyan çıkarmak için bir araya topladı. İsyan hızlı bir şekilde kuzey Suriye boyunca yayıldı. Bazı Kürtler onun bir Kürt Beyliği kuracağını umarlarken, rivayete göre Ali Toskana dükune kendisini "Suriye hükümdarlığının koruyucusu ve emiri" olarak tanıtmıştı. Sultan Ahmed zaman kazanmak için Ali'yi 1606'da Halep valisi olarak atadı, 1607'de ise onu ezmesi için bir ordu gönderdi.[34] 1801'e kadar yerel halktan hiç kimse artık Halep valisi olamayacaktı.

Arap topraklarındaki "profesyonel" Osmanlı valileri çocukları şerif statüsüne sahip olabilsinler diye bazen yerel halktan kadınlarla evlendiler çünkü bu asil soy, babadan olduğu kadar anneden de çocuğa geçebiliyordu. Onların hükümdarlıklarını ölümsüzleştirmek için birkaç cami vakfedilecekti.[35] Öte yandan rivayete göre çoğu Arapça bilmiyordu ve birçoğu Osmanlı yüzyıllarında Arapça yazılmış kroniklerin ve biyografi sözlüklerinin kitaplarının yazarlarından hoşa gitmeyen tenkitler aldı. Bunun ne-

33. Abu al-Wafa' al-'Urdi al-Halabi, *Ma'adan al-dhahab fi al-a'yan al-musharrafa bihim halab*, Halep: Dar al-Mallah, 1987, s. 306-13.

34. Masters, *Origins of Western Economic Dominance*, s. 18-22.

35. Heghnar Zeitlian Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16 th and 17th Centuries*, Leiden: Brill, 2004, s. 60-122.

denini anlamak zor değil. Vazifelerinin başında az kalacaklarını bilen valiler, bir sonraki tayinlerini satın almak için gereken kaynakları yerel tüccar ve dini azınlıklardan koparıyorlardı. Kısa dönemli dönüşümlü vali olma modeli Arap eyaletlerinin birçoğunda 18. yüzyılda sona erdi. Osmanlı askeri gücü hem Avrupa sınırında hem de başkentten uzaktaki eyaletlerde zayıfladığı için İstanbul, Arap topraklarındaki valiliklerin birçoğunda sultanı kimin temsil edeceğini belirleme yetkisini kaybetti.

Bu 18. yüzyıl valilerini, statülerini İstanbul'daki sarayla olan bağları vasıtasıyla kazanmış olan "profesyonel" Osmanlılardan ayırmak için daha iyi bir terim olmadığından basitçe "kendi kendini yetiştiren adamlar" olarak tanımlayacağım. Çoğunlukla bu ilk kategorideki valiler, Osmanlı hanedanına sadıktı ancak onun maiyetinden gelmiyorlardı. Bazı tarihçiler tarafından kullanılan "yerliler" terimi onları yeterince iyi tanımlamaktan uzak bir terim. Ayrıca çoğu yönettikleri eyaletlerin yerlisi de değildi. Ancak çoğu siyasi/askeri iktidar için yerel üsler yaratmada başarılı oldu ve başkentten gelen emirleri uygulama konusunda değişen bir özerkliğe sahip oldu. Bu bağlamda, onlar yerelleşmiş aktörlerdi. Yine de, çoğunlukla yerel bağlantıları ve çıkarları temsil eden şehirli kroniklerin yazarları valilerini yerel köklere sahip veya yönettikleri halkın çıkarlarını temsil eden kişiler olarak görmediler.

Üç Kuzey Afrika eyaletindeki askeri yetkililer –Cezayir'de Sökeli Ali, Tunus'ta Alioğlu Hüseyin ve Trablus'ta Karamanlı Ahmed– 18. yüzyılın başında valiliklerin kontrolünü ele geçirdiler. Üçü de 19. yüzyılın valilerinin onların soyundan geleceği hanedanlıklar kurdular. Hepsi Anadolu veya Girit kökenli Müslümanlardı ve silahlı kuvvetlerini ağırlıklı olarak Osmanlı Akdeniz'indeki adalardan ve Anadolu'dan gelen yeniçerilerden topladılar. Bu valiler, İstanbul'daki Enderun'dan mezun olmadıkları için teknik olarak Osmanlı değillerdi ancak etnik olarak, en azından kültürel açıdan Türklerdi. Osmanlı Türkçesi, Kuzey Afrika valilerinin idari dili olarak kaldı. Bu sayede, Kuzey Afrika'daki valiler her ne kadar daima oradan gelen emirlere uymasalar da kültürel olarak İstanbul'a ve Osmanlı hanedanına bağlı kaldılar.

Sultan üç Kuzey Afrika eyaletindeki valilerin meşruiyetini verdiği beratlarla onayladı ve teorik olarak istediği zaman onları görevden alabilirdi. Gerçekte ise sultan valilerin sadece "sadık hizmetkârları" olduğunu onaylamaktaydı. Bu eyaletlerin sembolik olarak Osmanlı hükümdarlığı altında kalmasının temel sebebi, her bir eyaletin valisinin korsanlıkta diğer iki valiyi de rakip ola-

rak görmesiydi. Açık denizlere hâkim olmak için ettikleri rekabet, üç valiyi de kendi siyasi meşruiyetlerini sağlamak ve yakın rakiplerinin dengesini bozmak için İstanbul'daki sultanla iyi geçinmek zorunda bıraktı. İstanbul'dakiler için sultanın fermanına sadakat yoluyla başkentten sağlanan gerçek kontrol, emirlere riayet edildiğinde verilen ödüller ile edilmediğinde savrulan yaptırım tehditleri arasında gidip gelen daimi bir pazarlık noktası olarak kaldı.[36]

Kuzey Afrika'da yönetici hanedanların siyasi özerkliği, 18. yüzyılda Avrupalı diplomatlar Batı Akdeniz'de Müslüman korsanlığını kontrol etme konusunda Osmanlı sultanına baskı yaptıkları zaman, İstanbul için güçlükler yarattı. Korsanlık, Kuzey Afrika eyaletleri için başlıca ekonomik geliri sağlıyordu ve eyalet valileri sultanın yağmalamaya son verme konusundaki isteklerine nadiren uydular.[37] Bu hiçe saymanın en aşikâr örneği 1718'de Pasarofça Antlaşması'nın imzalanmasından sonra meydana geldi. Cezayir'deki Sökeli Ali, sultanın Avusturya gemilerine saldırmaktan vazgeçmesine dair emrine uymayı reddetti. Şeyhülislam Sökeli Ali'yi isyancı ilan etti. Sultanın emrine karşılık itaatsizliğin devam etmesi üzerine, Şeyhülislam, Cezayir hacılarının hacca gitmesini yasakladı. Buna rağmen yağmalama faaliyetleri devam etti. Avusturyalıları yatıştırmayı o kadar umursamayan yeni sultan I. Mahmud 1730'dan bir süre sonra yasağı kaldırdı. En iyi ihtimalle sembolik olarak Osmanlı gözüken Kuzey Afrika hanedanları kendi sultanlıklarını kurma ve İstanbul'la ipleri koparma konusunda kendilerini yeterince güvende hissetmediler. Onların eyaletleri, geçici olarak "Osmanlı sultanlıkları" içerisinde kaldı.

18. yüzyılda, Bağdat'ta da babadan oğula geçen bir valiler hanedanı ortaya çıktı. İstanbul'dan atanan Hasan Paşa 1704 tarihinden 1722'deki ölümüne kadar eyaleti yönetti. Onun görev süresinin uzunluğu eyalete atanan bir Osmanlı memurunun kariyerine göre olağandışı idi. Bu durum İstanbul'un İran sınırındaki Bağdat'ın istikrarsız konumunun farkında olduğunu yansıtmaktadır. Daha da olağandışı bir durum olarak, valinin ölümünden sonra yerine oğlu Ahmed geçti. Ahmed 1747'de öldüğünde yerini alacak bir oğlu yoktu ama Adile adında dikkat çekici bir kızı vardı. İstanbul'dan tayin edilen bir valinin iki yıllık idaresinin ardından, Adile babasının hanesinde Gürcü bir memlûk olan ko-

36. Tal Shuval, "The Ottoman Algerian Elite and Its Ideology," *IJMES* 32, 2000, s. 323-44; Houari Touati, "Ottoman Maghrib," *The New Cambridge History of Islam* içinde, cilt 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 503-45.

37. Jamil Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 159-201.

cası Süleyman'ın vali olmasını sağladı. 1762'de Süleyman'ın ölümü üzerine yöneticisiz bir ara dönem meydana geldi ve bu sırada Süleyman'ın İranlı hizmetkârı Ali Bağdat'ı yönetti. Adile Ali'nin sonradan görmeliğine içerledi ve valinin sarayındaki diğer memlûklerle beraber onun kuyusunu kazmak için arkasından iş çevirdi. Entrikası başarılı oldu ve İstanbul onun kız kardeşi Ayşe'nin kocası Ömer'i 1764'te vali olarak atadı. Ömer de kariyerine Ahmed Paşa'nın hizmetinde bir Gürcü memlûk olarak başlamıştı.[38] Bir zamanlar köle olmak, açıkça 18. yüzyıl Bağdat'ında sosyal terfi için belirgin bir engel değildi.

1747'den 1831'e kadar Bağdat valilerinin hemen hemen hepsi, kariyerlerine Hasan Paşa'nın kurduğu vali hanesinde memlûkler olarak başlamışlar ancak iktidarlarını paşanın soyundan gelen kadınlar yoluyla güvence altına almışlardı. Sultanın yönetici memlûk kliğinin dışından adamlar atamak için ara sıra girişimleri oldu; böylece eyalet üzerinde doğrudan tekrar kontrol kurabilecekti. Ancak bu tarz bir atama yoğun bir yerel direnişle karşılaştı ve sultan tarafından seçilen valiler iktidarda nadiren uzun kaldılar.[39] Hasan Paşa, eğitimini aldığı İstanbul'daki imparatorluk sarayını taklit eden kendi küçük sarayını yaratmıştı. Bağdat'ta valinin hanesi protokoller konusunda daha yakındaki İran imparatorluk modelini izledi ve kadrolarını İran şahlarının hükümdarlığının kölelerini tercih ettiği kaynaktan, yani Gürcistan'dan gelen memlûklerle doldurdu.

İstanbul'da peş peşe gelen sultanlar Hasan Paşa'nın hanedanını yerinden etmek istemiş olsalar da, Bağdat'taki memlûk valilerinin Irak sınırını İran'ın hırslarına karşı gayretle koruduğu konusunda hemfikirdiler. Her ne kadar sultanın kendisini kimin temsil edeceği konusunda söz hakkı olmasa da, Bağdat'taki valinin sultan adına yönettiği konusunda bir uzlaşma söz konusuydu. Kuzey Afrika'da olduğu gibi valilerin sultanın uzaktaki "memalik-i mahrusa" iddiasını imparatorluk dışındaki muhaliflere karşı güvence altına almaları sayesinde, Osmanlı yönetimi görünüşte merkezi ve güney Irak'ta devam etti. 18. yüzyıl sonunda Osmanlı İmparatorluğu, Abbasi halifeliğinin son döneminde Bağdat'taki halifenin eyaletlerdeki sembolik idarecileri olmak üzere kendi seçmediği adamlar için

38. Longrigg, *Four Centuries*, s. 123-200; Tom Nieuwenhuis, *Politics and Society in Early Modern Iraq: Mamluk Pashas, Tribal Shayks and Local Rule between 1802 and 1831*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982, s. 11-30; Thomas Lier, *Haushalte und Haushaltepolitik in Baghdad 1704-1831*, Wurzburg: ErgonVerlag, 2004.

39. Nieuwenhuis, *Politics and Society*, s. 76-7.

beratlar verdiği 1000 yılından sonraki haline benzemeye başlamıştı. İmparatorluğun görünen yüzünü korumak isteyen Osmanlı sultanları onları daha uzak eyaletlerde temsil edenlere fazla söz söyleme haklarının olmadığı bir rejimi kabule yanaştılar.

18. yüzyılda, Şam ve Musul'un merkez eyaletlerinde iki yerli ailenin siyasi nüfuzunda artış oldu. Bu yüzyılın büyük bir kısmı boyunca, Şam'ın valileri, Azm ailesinden, Musul'unkiler ise Celili ailesinden gelmekteydi. Her iki durumda da sultanlar bu ailelerden gelen valileri kendilerinden hoşnut olmadıkları takdirde görevden alabilirlerdi ve öyle de yaptılar. İki aileden hiçbiri Bağdat ve Kuzey Afrika eyaletlerinde olduğu gibi sarayı kendi ailesinin idaresinin kaçınılmaz olduğuna ikna edecek bir yönetici çıkartamadı. İleride görüleceği üzere, Ali Bey'in Kahire'de yaptığı gibi onların idare ettiği şehirde Osmanlı'nın devam eden hak iddiası daha az muhalefetle karşılaştı. Ne var ki iki aileden de bireyler İstanbul'dan herhangi bir müdahale olmadan bazı durumlarda on yıl boyunca vali olarak hizmet ettiler. Her iki aile de şehirlerinde gerçek bir askeri güç olmasa da hamilik ve muhtelif yerel ayanı kendi çıkarlarına uyacak şekilde birbirine karşı nasıl oynayacaklarına dair keskin duyuları sayesinde birer destek tabanı inşa edebildiler. Her ne kadar bu iki hanedanı tenkit edenler olsa da Musul ve Şam'daki yerli vakanüvisler umumiyetle onların dayattığı yönetimin istikrarını takdir ettiler. Seleflerinin birçoğunun aksine, onlar iyi valiler olarak hatırlandılar.

18. yüzyılda Arap topraklarındaki valilerin İstanbul'daki yönetici çevrenin dışından gelmesi yaygın görülen bir durum olsa da, genel kural değildi. Yüzyılın büyük bir kısmı boyunca Cidde, Kudüs ve Halep "profesyonel" Osmanlı valilerine sahipti ve hatta Şam ve Musul'da bile, eyalet sarayında zaman zaman oturan bir Osmanlı görevlisi oluyordu. Halep'in durumunda şehrin sakinleri arasındaki güç mücadeleleri ironik olarak Osmanlı'nın konumunu güçlendirdi. Şehrin erkek nüfusunun çoğu kendilerini iki siyasi hizipten biriyle, ya yeniçerilerle ya da eşraf (tekili şerif, peygamberin soyundan gelen kimse) ile ilişkilendirdiler. Bu iki grup 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılda şehir sokaklarının kontrolü için birçok büyük kavgalar verdiler. Kaos potansiyeline ek olarak, şehrin önde gelen aileleri genellikle birbirine karşı epey rekabetçi güç oyunlarına giriştiler. Sonuç olarak, hiçbir yerel hizip İstanbul'dan eyalete vali olarak atananlara bir alternatif öneremedi.

Özel bir durum: Mısır

Mısır belki de Osmanlı sultanlarının doğrudan kontrolleri altında tutmalarının en zor olduğu eyaletti. Bu kısmen, Osmanlı döneminde militarize olmuş haneler yaratılmasının bir sonucuydu ama Kahire'nin saltanat merkezi olduğuna dair eyaletteki kolektif hafıza Osmanlı'nın yönetimin sadece kendi ayrıcalığı olduğu iddiasının altını oydu. Militarize olmuş hanelerin varlığı sadece Kahire'ye özgü değildi. 18. yüzyılda, Bağdat'ın siyasi hayatında Gürcü kökenli memlûklerin baskın oluşu Mısır'daki durumla çarpıcı bir benzerlik taşıyordu. Irak'taki memlûk rejiminin İstanbul'daki sultana sadakatiyle, Kahire'deki çağdaşlarının gösterdiği gevşek itaat keskin bir biçimde tezat idi. Bunun nedeni kısmen Bağdat, Trablus, Tunus ve Cezayir'deki tek bir valilik hanesine karşılık Kahire'deki birçok hanenin ortaya çıkmasıydı. Bu rekabet halindeki güç merkezlerinin var oluşu nedeniyle, bazı Mısır tarihçileri oradaki Osmanlı rejimini neredeyse kökleri itibariyle merkezden kopuk olarak nitelediler. Bu Kahire'yi imparatorluğun diğer eyaletlerinden ve tarihsel olarak seleflerinden ve haleflerinden farklı kıldı.[40]

Osmanlı sultanları 17. ve 18. yüzyıllar boyunca Kahire valiliğine adamlarını atamaya devam ettiler ancak şehirde sürekli olarak bir siyasi güç tekeli kurmaya kalkışmadılar. 17. yüzyılın ortasında bağımsız bir şekilde militarize olmuş haneler siyasi hâkimiyet için rekabete başladılar. Bunlardan bazıları Kahire'ye atanan Osmanlı yetkilileriydi; kökenlerini memlûklere dayandıran kendini yetiştiren adamlar ise diğer grubu oluşturuyordu.[41] Valinin buyruğunu ve otoritesini görünüşte desteklemek adına bir yeniçeri garnizonunun bulunmasına rağmen, haneleri yöneten kendinden menkul emirler Kahire'deki askeri güç dengesini ellerinde tuttular.[42]

17. ve 18. yüzyıllarda, Kahire'deki emirlerin çoğu Fakariye ve Kasımiye olarak bilinen, şehirde hâkimiyeti sağlamak için sürekli kavgaya tutuşan iki hizbe ayrıldılar. Ek olarak, bu hizipten biri veya öteki periyodik olarak Kahire sokaklarında yeniçeri garnizonu ile silahlı mücadeleye giriyordu. Ancak askeri açıdan yenişeme-

40. Nelly Hanna, "Culture in Ottoman Egypt," *The Cambridge History of Egypt* içinde, cilt 2 *Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century*, der. M.W. Daly, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 87-112.

41. Jane Hathaway, *A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen*, Albany: State University of New York Press, 2003.

42. Winter, "Re-emergence of the Mamluks," s.87-106.

me söz konusuydu. Hiçbir hizip bu kavgadan, sultanın Mısır'daki sadece unvandan ibaret olan otoritesine karşı koymaya yetecek güçle çıkamadı. Bu istikrarsız güç dengesinde, Osmanlı yönetimi huzursuz bir açmazda bir yüzyıldan daha fazla devam etti.[43]

Mevcut durum 18. yüzyılda Kazdağlı olarak bilinen yeni bir emirler grubu ortaya çıktığında değişti. Kazdağlılar önce Fakariye'yle ittifak yaptılar ancak 1754'e geldiğinde Kahire'deki baskın siyasi grup onlardı. Kazdağlı hanesindekilerin en hırslısı olan ve Ali Bey el-Kebir olarak da bilinen Bulutkapan Ali önce 1760-1766 sonra 1767-72 yılları arasında şeyhü'l-beled (belde reisi) rolüyle Mısır'ın *de facto* başı oldu. Unvanı Memlûk sultanlığı sırasında şehirdeki hâkim siyasi figür olduğunu gösteriyordu ve eski rejime dair nostaljiyi anımsatıyordu. Unvanın kullanılışı en azından bazı emirler için Kahire merkezli bağımsız bir sultanlığın tekrar kurulması emelleri olduğunu ima ediyordu.

Bu durum karşısında duydukları korkular, Mısır'daki bazı Müslüman ilmiye sınıfına ait şahısların İstanbul'daki sultana karşı saygılarını derinleştirdi. Sıkıntılar içindeki 18. yüzyıldan geçmişe bakan Abd el-Rahman el-Cabarti (ö. 1825-6) Mısır vakayinamesine Sultan Selim ve Süleyman dönemlerine ait heyecanlı bir hikâye ile başladı ve dört halife döneminden (Hulefa-i Raşidin) (632-61) beri Mısır'daki en iyi hükümeti Osmanlı sultanlarının kurduklarını ifade etti.[44] Bu yazarın yaşadığı çağda adaletin olmadığına dikkat çekmek için yapılan üstü kapalı bir girişimdi. Daha öncesinde el-Ezher medresesinin yöneticisi olan Ahmed ibn Abd el-Munim el-Damanhuri (ö. 1778) adalet ve hukukun üstünlüğüne dayalı bir yönetim için gerekli olduğunun altını çizdiği sultanlık kurumu üzerine klasik bir risale yazmıştı. El-Damanhuri ayrıca Osmanlı hanedanının sultanlık için en faziletli aday olduğunu okurlarına açıkça ifade etmişti. Onun metni 18. yüzyıl Kahiresi'nde olanlardan tek rahatsız olanın el-Cabarti olmadığını gösteriyor.

Muhtemelen Ali Bey'in hırslarının küstahlığı karşısında hissettiği şok yazara Osmanlı hanedanını desteklemesine ilham olmuştu. Ali Bey 1768'de Osmanlı valisini görevden aldı ve Sultan III. Mustafa'nın (1757-74), kendisinin halefi olarak gönderdiği yetkilinin Kahire'ye girmesini engelledi. Sonrasında eşi benzeri olmayan bir itaatsizlik hareketi olarak Ali Bey memlûklerinden biri-

43. Michael Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule*, Londra: Routledge, 1992, s. 49-77.

44. 'Abd al-Rahman al-Jabarti, *'Ajaîb al-athar fi al-tarajim wa al-akhbar*, 7 cilt, Kahire: Lajnat al-Bayan al-'Arabi, 1958-67, cilt 1, s. 65-6.

ni 1770'te Cidde valisi atadı ve böylece sultanın Arabistan'ın kutsal şehirlerinin koruyucusu olduğu iddiasını baltaladı. Ali Bey'in yüzbaşısı ve kayınbiraderi Muhammed Bey Ebu el-Zeheb sonraki yıl Suriye'yi işgal etti. Kuvvetleri orada yıllar boyunca Celile bölgesine hâkim olmuş güçlü Arap kabile lideri Zakir el-Ömer ile ittifaka girdi. Birlikte, onları durdurmaya gelen Osmanlı ordusunu yenmeyi başardılar ve Şam'a doğru harekete geçtiler ancak şehir garnizonu kale surlarının gerisinde sabırla bekliyordu.

Ali Bey'in takma adına sebep olan hırsları, kale surlarında tökezledi çünkü Ebu el-Zeheb taraf değiştirip Osmanlı ordusuna katılmıştı. Ancak tutkularının önü hâlâ alınmamıştı. Ali Bey bir kez daha denemek için 1771'de Suriye'ye döndü ve Zahir el-Ömer tarafından bir kez daha desteklendi. Bu teşebbüs Beyrut'u bombalayan Rus donanmasınca desteklendi ama yine de Osmanlı tarafına geçen Ali Bey'in yüzbaşısı ve kayınbiraderi Muhammed Bey yüzünden başarısız oldu. Osmanlı sultanının otoritesi teknik olarak Mısır'da Ali Bey'in 1773'teki ölümü ile tekrar tesis edildi. Bazı emirlerin kendi aralarındaki iç rekabetten bezmiş olmasına rağmen, Kazdağlı hizbi eyaletin üzerinde kontrolünü etkin bir biçimde sağladı. Emirler, Napoléon'un 1798'deki işgaline kadar, İstanbul'dan Kahire'ye sembolik valilerin atanmasına razı oldular. Tehlikenin bertaraf edilmesinin ardından, Osmanlı yönetimi dış görünüşte Mısır'da devam etti.[45]

Sonuç

18. yüzyılda neredeyse tüm Arap eyaletlerinde sultanın otoritesinde azalma vardı. Mısır'da Osmanlı gücünün en ciddi şekilde kaybı 18. yüzyılın üçüncü çeyreğinde oldu ancak sultanlar, Kuzey Afrika şehirlerindeki ve İstanbul'un hükümranlığının sadece sembolik olarak tanındığı Bağdat'taki valilerden memnun olmak zorundaydı. Sultanın eyalet seviyesindeki asıl kontrolü ne kadar zayıf kalmış olursa olsun, sultan hükümdar olarak meşruiyetinde rakipsizdi. Vergiler, yerel aktörler kendilerine kalan kısmının oranını artırsalar bile, İstanbul'a ödenmeye devam etti. Daha önemlisi, kadılar İstanbul'dan gelmeye devam etti ve her zamanki gibi sultanın hukuki otoritesini onun en uzaktaki memleketlerinde idame ettirdiler.

45. Amnon Cohen, *Palestine in the 18 th Century: Patterns of Government and Administration*, Kudüs: Hebrew University of Press, 1973, s. 83-104; Thomas Philipp, *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831*, New York: Columbia University Press, 2001; Daniel Crecelius, "Egypt in the Eighteenth Century," *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* içinde, der. Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 59-86.

Arap topraklarında Sünni seçkinler için siyasi yaşam Osmanlı hanedanına uygun bir alternatifin basitçe olmadığı gerçeği idi. Yerel aktörler Osmanlı sisteminin içinde yer almanın, onun dışında yer almaktan daha iyi olduğunu algıladılar. Ayrıca Mısır'ın başkaldırı örneği, her ne kadar sultan ve kontrol ettiği devlet aygıtı 18. yüzyılda önceki dönemlere nazaran daha zayıf olsa da sultanın otoritesine karşı doğrudan yapılan bir muhalefeti bastırmak için yeterli kaynağa sahip olduğunu gösteriyordu. Napoléon'un Mısır'a varmasının arifesinde Sultan III. Selim'in (1789-1807) sembolik düzeyde bile olsa şanlı ataları Selim ve Süleyman'ın Arap topraklarında bıraktığı mirası hâlâ kontrol etmesi, hanedanın gerçek gücü olmasa da saygınlığının bir göstergesiydi. Yemen bu konudaki tek istisnaydı.

Kesintisiz bir devamlılık görünümüne katkıda bulunacak şekilde 1516-1517'deki ilk fetihler ve 1798 arasındaki Osmanlı yönetimi dönemi, Arap eyaletlerinin çoğunda sakindi. Osmanlı'nın baş düşmanı İran sınırındaki Irak ile Osmanlıların deyişiyle Cebel-i Dürüz Emirliği üzerindeki siyasi mücadelelerin dönemsel isyana sebep olduğu Lübnan iki önemli istisna idi. Ayrıca nadiren de olsa 1702 ile 1706 arasında Kudüs'te Nakibü'l-Eşref isyanı olarak bilinen uzatmalı kargaşa gibi, yozlaşmış valilere karşı çıkan popüler ayaklanmalar vardı.[46]

Şehirlerde ortaya çıkan çalkantılar erken 19. yüzyılın sıkıntılı yıllarında artış gösterdi. Bu gibi ayaklanmalar çıktığında, isyancılar önemli ölçüde Osmanlı hanedanının meşruiyetini değil, ona hizmet etmek üzere seçtiği adamların niteliğini sorguladı. Nispeten köylü veya şehir ayaklanmalarının meydana gelmediği Osmanlı idaresinin Arap topraklarındaki ilk üç yüzyılı daha sıklıkla, valilerin saraylarındaki entrikalarla ve eyalet askerisini oluşturan çeşitli silahlı grupların birbirleriyle mücadeleleri ile damgalandı. Bu olaylar kanlıydı ancak genellikle kısa süreliydi. Büyük siyasi kargaşa dönemlerinde bile sivil yaşama dair aksama görünürde çok azdı. Alman tüccar Wolffgang Aigen'ın 1658'de Halep valisi Abaza Hasan Paşa isyanına dair anıları bu izlenimi doğrulamaktadır.[47] İsyancıların Sultan IV. Mehmed'e (1648-87) sadık birlikler tarafından mağlup edilmesinden sonra ticaret hızlı bir şekilde normale döndü ve günlük hayatın ritmi kaldığı yerden devam etti.

46. 'Adel Manna', "Eighteenth- and Nineteenth-Century Rebellions in Palestine," *Journal of Palestine Studies* 24 (1994): s. 51-66.

47. Wolffgang Aigen, *Sieben Jahre in Aleppo (1656-1663)*, der. Andreas Tietze, Viyana: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1980, s. 99-102.

Canbolatoğlu Ali'nin siyasi arenaya çıktığı kısa dönemde bile Kahire veya Halep'in dışındaki isyancıların hiçbiri Osmanlı yönetiminin otoritesine karşı çıkmadı. Aksine, Osmanlı sistemine yaranma arayışına girdiler. O dönem merkezi hükümetin güçsüzlüğü dikkate alındığında şu soruyu sorabiliriz: "Niçin Osmanlı yönetimi 18. yüzyılda Arap topraklarında devam etti?" Cevap Osmanlı yönetiminin ilk yüzyılında tesis ettiği kurumlarda yatmaktadır. Daha da önemlisi, Sünni Müslüman seçkinlerin gönüllü bir şekilde Osmanlı sultanlarının meşruiyetini tanımalarından kaynaklanmaktadır. Bu işbirliği olmaksızın, Osmanlı hanedanının bölgenin siyasi yaşamındaki hâkimiyeti en iyi ihtimalle belirsiz olacaktı. İmparatorluk Arap topraklarındaki zorla güç kullanma yoluyla ayakta kalmadı. Daha ziyade, bir sonraki bölümde gösterileceği üzere, bölge seçkinlerinin Osmanlı hanedanıyla kurdukları gönüllü işbirliği sayesinde varlığını sürdürdü.

2

Osmanlı yönetiminin kurumları

Yeniçeriler 1516'da Suriye'ye iki yüzyıldır siyasi evrim geçiren bir imparatorluğun hücum kıtaları olarak girdiler. Bu bağlamda Osmanlılar, 10. yüzyılın başında Abbasi halifeliği yıkılma sürecine girerken, Arap topraklarında gücü ele geçiren Arap olmayan çeşitli hanedanlar arasında eşsiz bir yere sahipti. İslam'ın "klasik çağı" ile erken modern dönem arasındaki geçiş yüzyıllarında Fas'tan Irak'a hanedanlar kuran kabile liderleri ve köle askerler umumiyetle okuma-yazma bilmeyen, bürokratik geleneğe sahip devlet yönetme deneyimi olmayan insanlardı. Ele geçirdikleri şehirlerin kültürüne çoğunlukla yabancı olan bu kıymeti kendinden menkul sultanlar rejimlerinin kamu yüzü olarak hizmet etmeleri için Arapça-konuşan ulemayı görevlendirmekten memnundular. Osmanlıların gelişi konumları İstanbul'dan emir alan bürokratlarca gölgelenen yerel âlimlerin bilginin üzerinde kurdukları tekele meydan okudu. Siyasi gücün coğrafyasında derin bir değişimle karşı karşıya kalan Kahire, Şam ve Bağdat'taki eğitimli elit, ufkunu imparatorluk değil, eyalet seviyesinde tutmakla yetinmek zorundaydı.

Osmanlı kurumlarının Arap eyaletlerine dayatılması yerel Sünni Arapça konuşan elitlerin sultanın rejimi içerisinde aracı bir konum elde etmelerine sebep oldu. Osmanlılar İslam dinine inançlarının Arap halkının çoğuyla ortaklığını vurgulamanın yanı sıra, yönetimlerini Arap topraklarında önceden var olan şartlara uydurmak konusunda birkaç taviz verdiler. Onları yöneten Osmanlı devlet yetkilileri yönettikleri Araplar için büyük oranda anlaşılmaz bir dilde konuşuyorlardı ancak İslam hem yöneticiler hem de halkın anlayabileceği bir ortak siyasi retorik sağladı. Geriye bakıldığında, ortak inanca dikkat çekmenin ilişkilerinin temel taşı olduğu görülüyor. Sünni Müslümanlar imparatorluktaki ko-

numlarının güvenli olduğunu kabul ettiler ve Osmanlı kurumlarını değişen derecelerde bir hevesle kendilerininmiş gibi gördüler. Bunların arasında en başta sultanlık kurumu geliyordu.

Sultanlık

Osmanlı hanedanının Yemen'de kalıcı bir kontrol kurma veya Fas'ta askeri bir başarı gösterme konusunda başarısızlığı kısmen bu iki yerin İstanbul'la arasındaki uzak mesafeden kaynaklanıyordu. Basit gerçek şuydu ki, erken modern dönemde askeri başarı doğrudan başkentten savaş alanına olan ikmal yoluna dayanıyordu.[1] Yemen ve Fas açıkça imparatorluğun merkezinden uzun süreli bir askeri seferin yapılabilmesi için çok uzakta kalıyorlardı. Osmanlı emellerini daha karmaşıklaştıran şey, Yemen ve Fas'taki her iki hanedanın da kökenlerini Peygamberin torunlarına götüren bir soya sahip olmakla övünmesiydi. İki rakibin de iddia edebileceği dini meşruiyet örtüsü Osmanlı hegemonyasının yayılmasına direnenler için güçlü bir siyasi mazeret sunuyordu.[2] Soyunun "ehl-i beyt"e dayandığını iddia eden hanedanlar karşısında, İstanbul'daki sultanın sarayının dışındaki Müslümanlara, rakip hanedanlarınkinden daha üstün bir soydan geldiğini makul bir şekilde iddia etmesi güçtü.

17. yüzyılın başında Kahire'de yazan ve Osmanlı hanedanının uygun bir şecereye sahip olmamasından dertli Mar'i el-Karmi (ö. 1624) Osman Gazi için Arap kökenli bir soyağacı yarattı ancak hanedanın kurucusu olarak herhangi bir atanın ismini vermedi.[3] Nitekim Mar'i'nin girişimi çağdaşları arasında biraz yankı buldu. Muhammed ibn Ebi el-Surur 16. yüzyıl vakanüvisi ibn Ayas'ın Osman Gazi'nin Halife Osman ibn Affan'ın (ö. 656) soyundan geldiği iddiasını nakletti. Görünüşe bakılırsa İbn Ebi el-Surur sadece halife ile hanedan kurucusu arasındaki isim benzerliğine dayanan bu belirsiz iddia üzerinde yorum yapmaksızın Osman Gazi'nin Orta Asya köklerini kendisinin de başvurduğu Osmanlı hanedan tarihlerinde anlatılan aile şeceresine dayanarak tasvir etti.[4] Açıkça,

1. Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare 1500-1700*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999, s. 20-5.

2. Abderrahmane El Moudden, "The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16 th and 17 th Century Maghrib," *Studia Islamica* 82, 1995, s. 103-12.

3. Michael Winter, "A Seventeenth-Century Arabic Panagyric of the Ottoman Dynasty," *Asian and African Studies* 2,1979, s. 130-56.

4. Muhammad ibn Abi al-Surur, *al-Minah al-rahmaniyya fi al-dawla al-'uthmaniyya*, Şam: Dar al-Basha'ir, 1995, s. 9-16.

yazar Osman Gazi'nin Arap kökenli olduğu kanısında değildi. Olmamasını da dert etmiyordu. Ona göre Osmanlı yönetiminin Arap topraklarındaki meşruiyeti Müslüman hukuk bilginlerinin sultanlık kurumuna dair anlayışına dayanıyordu. Onlara göre Osmanlı hanedanına meşruiyet sağlayan kökleri Arabistan'a giden belirsiz bir soydan çok, sultanlık kurumu idi. Sultanlık bir siyasi düşünce olarak Osmanlı ordularının gelmesinden beş yüzyıl önce Müslüman siyaset teorisinin geçirdiği evrimin bir ürünüydü.

Müslüman siyaset teorisinin kökenleri Hz. Muhammed tarafından 622 yılında Medine'de kurulan devlete uzanıyordu. Ümmet denilen topluluk hem tüm Müslümanları hem de İslam'ın siyasi üstünlüğünü kabul eden Yahudilerle Hıristiyanları kapsıyordu. Peygamber devletin başıydı ama bu rolde dini olmaktan çok siyasi bir lider olarak algılandı. Müslümanlar onun peygamberliğini ve siyaseti harmanlayan liderlik modelinin Kuran'da bahsi geçen Yahudi peygamberler Musa, Davud ve Süleyman'dan geldiğini düşündüler. Her üçü de, hem siyasi liderlerdi hem de vahiy alabiliyorlardı. Hz. Muhammed 632 yılında aniden öldüğünde, belli bir vârisi yoktu ve müminler topluluğu ilk Müslümanlardan biri olan Hz. Muhammed'in eşi Ayşe'nin babası Ebu Bekir'in liderliği konusunda uzlaştı. Müslümanlar Peygamber'in ölümüyle vahyin sona erdiğine ancak onun tarafından kurulan siyasi devletin sona ermediğine inandılar. Ebu Bekir'in rolü ümmetin siyasi liderliğini üstlenmekti ancak dini rehberi olamazdı. Söz konusu rolü için uygun bir terim sunan bir siyasi söz dağarcığı olmadan, Ebu Bekir sözlük anlamıyla "Allah'ın resulünün halefi" anlamına gelen Arapça Halifetü'l Resulullah unvanından hareketle halife unvanını aldı.

Halifelik makamı zamanla gelişti ve kimin bu makama gelme hakkı olduğu ve halifenin ayrıcalıklarına dair anlayış en sonunda Sünni ve Şii geleneklerinin arasındaki ayrımı yarattı. İlk çatlak üçüncü halife olan Osman 656 yılında Müslüman askerler tarafından katledilince ortaya çıktı. Osman bir vâris tayin etmemişti ve toplumun çoğu halifelik makamına Peygamber'in kuzeni, kızı Fatıma'nın kocası ve Peygamber'in torunlarının babası Ali'yi uygun görüyordu. Osman'ın kabilesi Beni Ümeyye (Emeviler) Ali'nin liderlik hakkını onaylamayı reddetti ve bu da iç savaşın başlangıcı oldu. Ali 661 yılında suikasta uğrayınca Emeviler halifeliği ele geçirdiler ve onu 750 yılında yerlerine Peygamber'e daha yakın bir kabile olan ve 1258'e kadar iktidarda kalacak olan Abbasiler geçene kadar ellerinde tuttular.

Emeviler döneminde halifelik makamı Müslüman orduların başı olma rolünü onaylayan en çok kullandıkları "Emirü'l-Müminin" unvanında somutlaştığı üzere önemli ölçüde siyasiydi. Cemaat içinde onlara karşı çıkanlar, halifelik makamının aynı zamanda önderlik eden kişi anlamına gelen "imam" unvanında cisimleşen manevi bir fonksiyonu olması gerektiğine inanıyorlardı. Bu makam için daha kapsamlı bir dini rol arayanlar sadece Peygamber'in soyundan gelenlerin müminleri yönetmesi gerektiğine inandıkları için Peygamberin torunları Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlerin adaylığını destekliyorlardı. Bu düşünce taraftarları zaman içerisinde, Ali'nin tarafı veya hizbi anlamındaki Şi'at Ali ifadesinin kısaltılmış hali olan Şia kelimesi ile tanınır oldular.

Sünni Müslüman hukuk bilginleri halifeliğin kavramsallaştırılmasında iki temel konu olan halifeliğin fonksiyonu ve makama kimin göz dikebileceğiyle ancak Abbasi yönetiminin sonraki yüzyıllarında uğraşmaya başladılar. Ama bu tartışmalarda bile, makamı savunan gelişmiş derin bir kuramsal teori yoktu. Bilakis, tartışmanın parametrelerinin ifadesi, mevcut tarihsel örneklerin betimlemesiydi. Fıkıhçılar için iyi bir teori, bilinen tüm tarihsel örnekleri kapsardı. Sünniler makamın öncelikli olarak siyasi olduğu ancak halifenin imam unvanının içerdiği dini bir rolünün de bulunduğu konusunda hemfikirdiler. Makamın bu işlevi öte yandan genellikle resmi törenlere, cuma namazlarına önderlik etmek veya arada bir Mekke'ye yıllık haccın sorumluluğunu almakla sınırlıydı. Halife müminler topluluğu için ahlaki bir rehber olarak hizmet etmeli ve gelişmekte olan İslami hukukun ruhunu bünyesinde barındırmalıydı. Ancak, Kuran ve sünnetle sınırlı olan bu hukuka ne kaynaklık edebilir ne de onun önemli bir müfessiri olabilirdi. Bu rol, dini âlimlere yani ulemaya aitti.

Makama kimin geleceği konusuna gelince, Müslüman yönetiminin ilk üç yüzyılını gözden geçiren Sünni ulema, makama gelenlerin Peygamber'in kabilesi Kureyş'ten gelmesi gerektiği konusunda fikir birliğine varmıştı. Böylece soy bu makama kimin geleceği belirlenirken gerekli kriterlerden biri olacaktı. Şia'nın en büyük mezhebi İmam Şia için müminler üzerinde mutlak ruhani otorite kurabilecek imam makamına adaylar sadece Peygamber'in torunu Hüseyin'in soyundan gelebilirdi. İmamın siyasi rolü Şii âlimler için mevzu dışıydı ve aslında Ali'den sonraki hiçbir imam devlet yönetmemişti. Şia 873 tarihinden sonra gizlenen son imamlarının bir gün dönerek Kıyamet gününden önce adil bir düzen kuracağına inanıyordu.

11. yüzyıldan itibaren Abbasi halifeliği birbiriyle rekabet eden devletlere bölündüğünde, Sünni Müslüman fıkıhçıları İslami siyaset teorisinin önceden ümmetin tek meşru lideri olarak belirlediği evrensel halifenin nihayetinde göstermelik bir lider olduğu gerçeğiyle baş etme durumundaydı. Ali el-Maverdi (ö.1058) emir olarak adlandırdığı özerk yöneticilerin ümmetçe varlığının tanınacağı bir uzlaşma önerdi. Emirler iktidardaki halifeden berat aldıkları ve İslami hukuka göre yönettikleri müddetçe meşruydular. El-Maverdi'den sonra başka âlimler aynı meseleye önemli ölçüde dikkatlerini verdiler ve en sonunda onun modelini benimsediler.[5] İlmi fikir birliği bu tarz yöneticilere Arapçadaki "güç" sözcüğünden türemiş olan sultan unvanını verdi. Âlimler bu sultanların yönetiminin İslami hukukla uyum içerisinde olduğu müddetçe, halkın yöneticilerine Allah'ın isteğinin bu yönde olduğundan emin olarak uymaları gerektiğini ileri sürdüler.

Sünni ilmi fikir birliği Müslüman dünyasında siyasi bir dağılmanın olduğunu kabul ediyordu ancak birçok sultanın var olma durumunu güçlü bir halife ortaya çıktığı takdirde onun teorik olarak bu emirlerin yerine geçme hakkını tanıdıkları müddetçe meşru buluyordu. Bu yüksek makama olan sadakatlerinin bir göstergesi olarak, sultanların ülkelerindeki sikkeler yönetimde olan sultandan önce halifenin ismini taşıyacaktı ve cuma namazları esnasındaki dualarda sultandan önce halifenin adı anılacaktı. Sultanın en başta gelen sorumlulukları Müslümanların hayatlarını ve mülklerini korumak, onları İslami hukuka göre yönetmek, klasik tabirdeki gibi "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" idi.[6] Ek olarak, Haçlı Savaşları döneminde ve sonrasında yazılan risalelerde kâfirlere karşı savaş açma gerekliliğinden bahsedilmeye başlandı. Arap olmayanlar tarafından yönetilme gerçeğiyle karşılaşan âlimler bir sultanın yönetme hakkının soyunun Kureyş'ten gelmesine bağlı olmadığına cevaz verdiler. Bilakis, sultanın soydan çok İslami normlara ve değerlere olan bağlılığı halkın gözünde onun yönetimini meşru kılıyordu. Bu formül, Ortadoğu'ya gelecek yedi yüzyıl boyunca hükmedecek Arap olmayan yöneticilere siyasi bir meşruiyet yolu açtı.

Bağdat'ın 1258 yılında düşüşünün ardından İslami hükümet üzerine Arap âlimler tarafından yazılan şerhler Müslümanların siyasi yaşamı için halifeliğin rolünü daha da hafifletti veya görmezlikten

5. 'Ali al-Mawardi, *al-Ahkam al-sultaniyya wa al-wilaya al-diniyya*, Kahire: al-Matba'a al-Tawfiqiyya, 1978.

6. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

geldi. Halifeliğin ifade edilişindeki değişim örneği İbn Haldun'un (ö. 1406) Mukaddime'sinde bulunur. Halifeliğin dünya tarihinde sadece bir hükümet şekli olduğunu ifade eden İbn Haldun, bu makamın gerçekte sadece "Hulefa-i Raşidin" döneminde (632-661) var olduğu sonucuna vardı. Sonraki yöneticiler adalet dağıtan ve şeriata göre hüküm süren her yöneticinin talep edebileceği "saltanat otoritesi"nin keyfini sürdüler. Böyle bir yönetici, halife de dahil istediği unvanı talep edebilirdi. İbn Haldun'a göre, "Hulefa-i Raşidin"in gerçek halifeliği geçmişte kalmıştı.[7] Bu değerlendirmede, İbn Haldun peygamberden "Halifelik monarşiye döndüğünde otuz yıl sürecektir" sözünü naklederek halifeliğin Ali'nin ölümüyle sona erdiğini söyleyen Müslüman hukuk âlimi İbn Teymiye'nin (ö. 1328) izinden gitti. İbn Teymiye'ye göre, ilk dört halifenin ardından gelen "monarşi" (mülk) Müslüman hukukunun emirlerine uyduğu ve adaletle yönettiği müddetçe meşru idi.[8] Kısaca, hükümdarı meşru kılan unvanı veya soyu değil, eylemleriydi.

Arap âlimlerinin önerdiği üzere halifelik olmadığında sultanlığın rasyonelleştirilmesinin aksine, Osmanlı Sultanı I. Mehmed (1413-21) kendisi için açık bir şekilde, "Her iki dünyada da Allah'ın gölgesi ve halifesi" unvanını kullandı. Bu, Arap topraklarının dışında, Moğol sonrası çağda Hanefi hukuk geleneğinde ortaya çıkan ve herhangi bir Müslüman yöneticinin meşru bir şekilde halife unvanını talep edebileceği anlayışıyla aynı çizgideydi. Bu anlayış İbn Haldun tarafından açıkça telaffuz edilen saltanat otoritesi kavramıyla çelişkili değildi. Sultan Süleyman'a şeyhülislam olarak hizmet eden Ebussuud Efendi Osmanlı hanedanının halife unvanını kullanmasına dair ilahi hakkın yanı sıra aynı zamanda bu hakka münhasıran sahip olduğunu ileri sürerek, halife unvanının tarihsel kullanımının dışına çıktı. Ona göre, halife olarak Osmanlı sultanı tüm dünya Müslümanları üzerinde cihanşümul hükümranlık iddia edebilirdi.

Sultan/halife adına İstanbul'dan yayılan propagandaya rağmen, 19. yüzyıldan önce Arap yazarları Osmanlı sultanları için halife unvanını hiç kullanmadılar.[9] Onlara göre, unvan Peygamber'in kabilesinden gelmeyen biri için kullanılamazdı. Bilakis, genel ola-

7. 'Abd al-Rahman ibn Khaldun, *The Muqaddima: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, 3 cilt. New York: Pantheon Books, 1958, vol. I, s. 11-12, 285, 394-402.

8. Taqi al-Din ibn Taymiyya, *Ibn Taymiyya Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life and Society*, çev. Muhammad 'Abdul-Haqq Ansari, Riyadh: General Administration of Culture and Publication, 1421/2000, s. 495.

9. Winter, *Egyptian Society*, s. 29-32.

rak Osmanlı sultanlarının halifelik makamının kendisini değilse bile, "hükümdarlığını ve görkemini" miras aldıklarını kabul ediyorlardı.[10] Abdul-Rahman el-Cabarti ise ilk Osmanlı sultanlarının iyi yönetimleriyle ümmetle ilgili meseleleri ele alırken ve İslam'ı "kâfirler" üzerinde yükseltirken "Hulefa-i Raşidin" geleneklerini takip ettiklerini yazarak farklı bir strateji uyguladı.[11] Kısaca, halifelik unvanına yetkili olmasalar bile, Osmanlı sultanları Müslüman siyasi erdeminin ilk kusursuz örnekleri gibi, Arap halkının sadakatini ve hayranlığını hak ediyordu.

Bir halifenin olmadığı durumda, Arapça konuşan Sünni ulema, Arap olmayan sultanlar tarafından yönetilmeye inancı korudukları ve yükselttikleri sürece razı oldu. Osmanlı döneminde yaşayanlar, sultanın meşruiyetini kabule Memlûk yönetimi altında yaşayan önceki halklardan daha hazır gözüküyorlardı. Onların bu kabullenişi kısmen Osmanlı sultanlarının Arap topraklarında adaletli olduğuna dair algının propagandasına hangi eylemlerin yardım ettiğini anlamalarının bir sonucuydu. İslami literatürde iyi bir hükümetin adil yöneticisi olma şartlarını bilen Osmanlılar, bu imajı gayretli bir şekilde işlediler. Çabaları işe yaramış gözüküyor. Osmanlı sultanları ve onların Mısır'daki valileri üzerine biyografik külliyatında İbn Ebi el-Surur, "sapkınlara" ve "kâfirlere" karşı cihat etmesinin ve Müslüman hayır kurumlarına bağışta bulunmanın her sultanın görevi olduğunu vurguladı. Buna karşın, Memlûkler arasında dindarlığın eksikliğini ve onların yıkılışını haklı çıkartmak için İran'daki "sapkın Şia" ile müttefikliğini vurguladı. İbn Ebi el-Surur'a göre, Allah kendi tasarısını hizmetkârı Sultan Selim Han'ın eylemleri vasıtasıyla gerçekleştirmişti. İnancın, dindarlığın ve iyi amellerin savunusu "sünnet ehlinin" sadakatini hak eden bir hükümdarı meşrulaştırmak için gereken hasletlerdi.

Ancak, Arapça konuşan Sünni elitler için Osmanlı hanedanının saltanata münhasıran hakkı olmadığı açıktı. Şemseddin Muhammed ibn Tulun (ö. 1546) Osmanlı'nın Şam'ı fethine dair tanıklığını içeren vakayinamesinde yeni rejim karşısında duyduğu muğlaklığı kaydetti. Hatta eserinde Selim Şam'ı alana kadar ona sultan değil, "melikü'l-Rum" olarak hitap etti. "Melik" İbn Tulun için ilahi bir tercihin söz konusu olmadığı yansız bir unvandı. Asi el-Gazali şehri 1520'de ele geçirdiğinde, İbn Tulun'un anlatısında meşru

10. Winter, "A Seventeenth-Century Arabic Panagyric," s. 155-6.

11. al-Jabarti, *'Aja'ib al-athar*, cilt I, s. 66.

sultandı, rakibi Süleyman ise sadece bir melikti. Osmanlı birlikleri şehri ancak geri aldıktan sonra İbn Tulun Süleyman'a Sultanü'l-Şam unvanını uygun gördü. Tüm bu zaman boyunca sırasıyla, Memlûk, Osmanlı sonra tekrar Memlûk ve sonra Osmanlı'dan olmak üzere dört sultan iktidara gelmişti ve İbn Tulun iktidara gelen her sultanı herhangi bir yorumda bulunmadan meşrulaştırmıştı.[12] Bu rutin tutum onun değişim hakkında duyduğu heyecandan çok, siyasi gerçekliklere boyun eğdiğini gösteriyor.

Bu belirsizlik zaman içerisinde kayboldu. Yüz elli yıl sonra, Medineli İbrahim el-Hiyari (ö. 1672) Sultan Selim ve Şam'ı fethiyle ilgili övgü dolu şiirler yazdı. Ona göre şehrin fethi bir zamanlar halifelerin yönettiği büyülü şehirdeki adaleti yeniden sağlamıştı.[13] İbn Tulun'un rejim değişikliği karşısında ifade ettiği müphem tutumun yerini methiye aldı. Kendi zamanından geriye baktığında el-Hiyari Osmanlı yönetiminin ilahi olarak atandığını düşünüyordu. Kahire, Şam, Bağdat ve Medine gibi şehir merkezlerinde Sünni entelektüel elitine göre toplum hiyerarşikti ve en tepede sultan yer alıyordu. Âlimler ayrıca toplumlarının sultan olmaksızın işlevleri yerine getirmeye devam edemeyeceğine ve bu durumun alternatifinin anarşi olacağına inanıyorlardı. Sünni Müslümanların sultana bağlılıkları sultanın adalet dağıtıcısı olma rolüne dair dini inançlarına bağlıydı. Tahttaki yerine Allah'ın lütfuyla atanmışsa, sultan Allah'ın adaletini sağlamalıydı.

Osmanlı yönetimini meşrulaştırmada, Sünni Arap yazarlar sultanı İran'da yaygın olan İslam'ın alternatif Şii yorumuna karşı Sünni İslam'ın koruyucusu olmaya davet ettiler. Bu durum özellikle Musul ve Bağdat'taki âlimlerin yazdığı vakayinamelerde gözlenmektedir.[14] Koruyuculuk rolüne duyulan minnettarlık çok uzaklardaki şehirlerde bile hissediliyordu. Erken Osmanlı yüzyıllarında Halep'te Razi el-Din Muhammed ibn Hanbeli (ö. 1563) ve Abu el-Vefa el-Urdi (ö. 1661) tarafından yazılan ve günümüze ulaşan biyografi sözlükleri (tabakatlar) Safevi şahlarına karşı sefere giderken şehirlerini ziyaret etmiş Osmanlı sadrazamlarının ve

12. Shams al-Din Muhammad ibn Tulun, *Mufakahat al-khillani fi al-zaman ta'rikh misr wa sham*, 2 cilt, Kahire: al-Mu'assasa al-Misriyya al-'Amma li-al-Ta'lif wa al-Anba wa al-Nashr, 1964, cilt II, s. 3, 41,78, ve aynı yazara ait, *I'lam al-wara' bi-man wulliya na'iban min al-atrak bi-dimashq al-sham al-kubra'*, Şam: al-Matba'a wa al-Jarida al-Rasmiyya, 1964, s. 236.

13. İbrahim al-Khiyari al-Madani, *Tuhfat al-udaba'wa salwat al-ghuraba'*, 3 cilt, Bağdat: Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, 1979, cilt II, s. 140-1.

14. Al-'Umari, *Zubdat al-athar*; Percy Kemp, *Territories d'Islam: Le monde vu de Moussoul aux XVII^e siècle* Paris: Sindbad, 1982; Khoury, *State and Provincial Society*, s. 160-171.

kazaskerlerinin biyografilerini içerirdi. Bunlardan bir tanesi el-Urdi tarafından yazılmıştı ve Bağdat'ı Şah Abbas'ın ordusundan 1625'te yeniden almaya çalışırken ölen Sadrazam Hafız Ahmed Paşa'yla ilgiliydi. "Bizim askerlerimiz" diye bahsettiği Osmanlıların şehri 1623'te nasıl kaybettiklerini anlattıktan sonra, el-Urdi İran zaferinin ardından Hanefi kazasker ve müftünün de dahil olduğu Bağdat'taki Sünni din âlimlerinin "şehitliğini" ayrıntılandırdı. Şah, din adamlarını Şiiler arasında ritüel bir uygulama olan ilk üç halifeye gaspçı diye küfretmeleri için zorlamıştı ve bunu yapmayı reddettiklerinde, başlarının kesilmesini emretmişti. El-Urdi sözlükteki maddeyi Osmanlı sultanının ehl-i Sünnet'i hatadan korumasına dair bir dua ile tamamlamıştı.[15]

Sünni elitlerin Şia'ya karşı tavrı Irak'ı kimin yöneteceğine karar vermek için başlatılan bir yüzyılı aşkın süren savaşlar süresince katılaştı. Bu mücadelenin başlangıcında, pek hevesli değillerdi. Şihab el-Din Ahmed ibn el-Himsi (ö. 1527?) Şaban 928 (Haziran-Temmuz 1522) tarihinde Irak'tan gelen hacıların Şam'da tutuklandığını, işkence gördüğünü ve "Doğu'nun Sultanı, İsmail Şah el-Sufi"ye çalışan casuslar oldukları şüphesiyle infaz edildiklerini yazıyordu. İbn el-Himsi Sultan Süleyman'ın emri olması dışında bu korkunç eylemin niçin yapıldığını bilmiyordu. Sonra şunu ekledi: "Allah bu emre ve bu emri yerine getirenlere karşı savaşsın ve bu kötü eylemden dolayı onları yargılasın." İbn el-Himsi bu emri veren Süleyman'ı kınamadı, yalnızca emri kınadı. Bir sonraki yıl yazdığı bir maddede ise aynı sultanı Rodos'u fethi sebebiyle övdü ve tüm Şam şehrinin "korsan kâfirler" üzerindeki zaferini kutladığından bahsetti.[16] Sultan İslam ehlini yücelten eylemlerin sorumlusu olarak görülüp övüldü ancak yüceltmeyen eylemleri için sorumlu tutulmadı.

Eğer doğudaki düşmanlar Şii "sapkınlar" idiyse, aynı rolü batıda Hıristiyan "kâfirler" oynuyordu. Uzak savaş alanlarındaki sonuçlar belli ki yazarları ilgilendiriyordu, Suriye'nin şehirlerinde Müslüman vakanüvislerin birçoğu rutin bir şekilde Balkanlar'daki Osmanlı zaferlerini ve yenilgilerini kaydettiler. Muhammed ibn Kannan (ö. 1740) 1152 (1739-40) yılı için yazdığı maddede bu konuyla ilgili bir örnek sunar. Belgrad'ın Osmanlılara düşüşünden bahsettikten ve I. Mahmud'un Şam halkına korku veren yeniçeri-

15. Abu al-Wafa' al-'Urdi al-Halabi, *Ma'adan al-dhahab fi al-a'yan al-musharrafa bihim halab*, Halep: Dar al-Mallah, 1987, s. 146-9.

16. Shihab al-Din ibn al-Himsi, *Hawadith al-zaman wa wafiyyat al-shuyukh wa al-aqran*, 3 cilt., Sayda; Lübnan: al-Maktaba al-'Asriyya, 1999, cilt III, s. 43, 49.

leri azletmesinden ayrı yerlerde bahsettikten sonra bu iki eylemi şu şekilde birleştirdi:

> Hazretü'l Hünkâr I. Mahmud'dan –Allah ona hem bu dünyada hem de öteki dünyada zafer nasip etsin– bir ferman ulaştı. O Allah'ın zafer için yardım ettiği sultanlar arasında en adaletlisidir ki kâfirlerin cemaatinden Belgrad'ı (asıl metinde Bi'r el-Agrad, sözlük anlamı "hedeflerin kuyusu" demek) ve onunla birlikte yüz tane kale ve hisarı aldı. Şam'ı en alçak tiranlardan ve din ve imanı en az olanlardan temizledi. O övgü hak eden Antar gibiydi ve Nemrut'un emsaliydi; Allah Sultanımıza en iyiyi tahsis etsin.[17]

1669 yılında Osmanlıların Girit'in fethini tamamladığı haberleri ulaştığında, sultanın sarayını ziyaret eden al-Hiyari zaferi nedeniyle Sultan IV. Mehmed'e methiyeler düzdü ve günün anısına bir şiir yazdı.[18] Sultanın Arapça konuşulan eyaletlerindeki Müslüman âlimler kazanılan veya kaybedilen savaşlarla yakından ilgileniyorlardı ve "kâfirlere" ve "sapkınlara" karşı Müslüman orduları komuta eden sultanlara dualar ediyorlardı.

Bu âlimlerin sultana olan sadakati samimi değil de, zorunlu olmasa bile sadece formalite icabı mıydı sorusu hâlâ cevaplanmayı beklemektedir. 1578'de, İstanbul'dan birçok yer arasında Halep, Şam ve Kahire'deki kazaskerlere Lala Mustafa Paşa'nın Farslı "sapkınlara" karşı çıktığı seferde başarılı olabilmesi için her şehrin en büyük camisinde dua edildiğinden emin olunmasına dair emirler gönderildi.[19] Sultanın zaferi için dua edilmesinde hanedanla dayanışmanın kamuya açık bir şekilde ifade edilmesi kültürü vardı ve bu duygu yazarların bilincine savaş zamanlarında dini cemaatle dayanışmalarını göstermek adına kendi statülerindeki insanların vermesi gereken doğru tepki olarak sızmış olmalıydı. İslami sultanlığın ideolojisi Müslüman yazarların hanedana sundukları iyi dileklerin açıklanmasına net bir şekilde yardım ediyordu, ne var ki sultanın ismi anıldıktan sonra gelen övücü sözler Arap topraklarında Hıristiyan yazarların eserlerinde de mevcuttu.[20] Bu örneklerden hareketle görülüyor ki bazılarına gö-

17. Muhammad ibn Kannan al-Salihi, *Yawmiyyat shamiyya*, Şam: Dar al-Tiba', 1994, s. 511.

18. Al-Khiyari, *Tuhfat al-udaba'*, cilt I, s. 317, 324-5.

19. Necipoğlu, *Age of Sinan*, s. 66-7.

20. Yusuf Dimitri, *'Abbud, al-Murtad fi ta'rikh halab wa baghdad*, der. Fawwaz Mahmud al-Fawwaz, Yüksek Lisans Tezi, Şam Üniversitesi, 1978), s. 13, 169; Hilary Kilpatrick, "Journeying towards Modernity: The 'Safrat al-Batrak Makariyus' of Bulus al-Za'im al-Halabi," *WI* 37, 1997, s. 169.

re Osmanlı hanedanının barışın ve huzurun koruyucusu olarak tanımlanması toplumsal kimliklerin ötesindeydi.

Sünni Müslümanlar halifenin yokluğunda sultanlığa bir kurum olarak gösterilen sadakati sorgulamıyorlardı. İbn Tulun'un bocalamasında görüldüğü üzere bu durumun yalnızca Osman'ın soyundan gelenleri kapsaması gerekmiyordu. Sultanlık meseleleri konusunda son derece özenli İbn Kannan bile Osmanlılar ve Sünni Afgan olduğunu düşündüğü Nadir Şah arasındaki savaştan bahsederken genelde kullandığı "Allah sultana zafer ihsan etsin" ifadesi yerine sadece "Allah savaşı durdursun" demişti.[21] Osmanlı sultanına sadakat ne mutlak ne de koşulsuzdu. Arapça konuşulan topraklardaki Sünni seçkinlerin sultana sadakati, şeriatı savunduğu ve "sapkın ve kâfirlere" karşı imparatorluğun bütünlüğünü muhafaza ettiği müddetçe güçlü oldu. Osmanlı hanedanı Müslümanların topraklarını koruyacak ve onlara zarar gelmesini önleyecek sultanlar sağladığı müddetçe Sünni Arap yazarlar sultanın zaferleri karşısında sevinecek ve yenilgileri karşısında üzülecekti. Osmanlı hanedanı dışında sultan olabilecek alternatif adaylar mümkün olabilirdi ancak 17. yüzyıldan itibaren Arap topraklarındaki Sünni Müslüman âlimlerin çoğunun bu adayların kim olabileceğini söylemeleri zordu. Ancak, görünüşteki bu koşulsuz sadakat sultanın valilerini nadiren kapsamaktaydı.

Eyalet yönetimi: Valiler

Sultanın Arapça konuşan halkından fiziksel olarak uzakta olması nedeniyle, onun tarafından atanan valiler ve Hanefi mezhebinin kazaskerleri eyaletlerde Osmanlı yönetimini temsil ediyorlardı. Osmanlı yönetiminin kilit bir özelliği bu yetkililerin sorumluluklarını ve güçlerini birbirinden ayırmış olmasıydı. Vali eyaletin askerisini komuta ediyordu ve düzenin sağlanması ile vergilerin toplanmasından sorumluydu. Hanefi kazasker ise hukuku suç ve ticari davaların yanı sıra daha özel bir alan olan aile hukukuna tatbik etmek durumundaydı. Ayrıca sultanın tebaası için valinin gücünü suiistimal etmesi halinde şikâyetlerini iletebileceği bir mecra olarak hizmet ediyordu. Her iki makamdaki görevliler de ucu sultana uzanan Osmanlı devlet bürokrasisinde bağımsız bir emir komuta zincirine bağlıydı. Böyle olunca, her iki yetkili de sultanın çıkarına en uygun neyin olduğu konusunda bazen anlaşmazlığa düşüyordu.

21. İbn Kannan, *Yawmiyyat*, s. 382.

Osmanlı yönetiminin ilk iki yüzyılında vali ve kazaskerin ikisi de, şehrin birinde hizmet süreleri genellikle bir yıldan daha az olan kariyer adamlarıydılar. Kısa dönemli görevlendirilmiş Osmanlı yetkilileri komuta yapısında devamlılığı sağlamak ve gözetimleri altındaki bölgeler hakkında bilgi sahibi olmak için yerel adamlara bel bağladılar. Hem eyalet hem de hukuka ait idare, yönetimin bu ikinci kademesindeki asıl güce dayanıyordu. Bu durum 18. yüzyılda gayrı Osmanlı aktörler bazı Arap eyaletlerinde valiliği ele geçirince yasal ve genel geçer hale geldi. Valilik kurumundaki adem-i merkeziyetçilik temayülünün aksine, Arap eyalet merkezlerindeki Hanefi kazaskerler fetihten imparatorluğun sonuna kadar gelen dönem boyunca devlet okullarında eğitilmiş yasal kadrolardan gelmekteydi. Hukuk alanında, Osmanlı otoritesinde azalma söz konusu değildi. Bu model, sıradan bir Arap'ın kazasker olmasını imkânsız kılmıyordu ancak yerel şarihler, böyle bir kişinin çok nadir olduğunu not etmişlerdir.[22] Öte yandan, büyük Arap şehirlerinin çoğunda birden fazla mahkeme bulunduğunu ve başkanlarının neredeyse hepsinin yerel hukuk bilginlerinden oluştuğunu hatırlamakta fayda var. Ancak, bazı istisnalar hariç, mahkemelerde hukuk dili Arapçaydı.

Sultanlar ve onların danışmanları Arap topraklarında eyalet idaresini kurmada iki strateji üzerinde uzlaşmışlardı. Başkentten uzak olan veya çetin bir araziye sahip eyaletlerde, genellikle yerel bir kabile şefi olan vali, eyaleti adeta kendi beyliği gibi görmekteydi; tımar yoktu ve vali kendi şahsına hizmet eden adamlardan oluşan yerel askerleri işe alıyor ve ödeme yapıyordu. Bu tarz işleyen Arap toprakları Lübnan'daki Trablus ve Sayda ile Irak Kürdistan'ındaki Şehrizor'u kapsıyordu. Bu eyaletleri yerli bir lider uzun dönemler boyunca sultan adına yönetti. Bunun nedeni Topkapı Sarayı'ndakilerin bu hasım topraklara aşina olanların yeterince deneyimli olduğunu ve Lübnan'daki Dürziler gibi yerel kabileleri sessiz tutacak gaddarlığa sahip olduğunu düşünmeleriydi. Bu ilişkideki çekince valilerin taraf değiştirebilmeleriydi. Mesela Kürdistan'da valiler şahın tarafına geçmişlerdi veya Lübnan'daki valiler sultana karşı isyan edenlerin yanında yer almışlardı. Bu olasılığın gerçekleşmesini önlemek adına, Osmanlı 17. yüzyılın sonunda hem Trablus'u hem de Sayda'yı doğrudan yönetti. Öte yandan, Kürdistan 19. yüzyılın sonuna kadar özerk statüsünü korudu.

22. Al-'Urdi, *Ma'adan al-dhahab*, s. 135-7.

İmparatorluğun merkezine yakın eyaletler olan Halep, Musul ve Şam'da imparatorluk kadastrocuları Osmanlı yönetiminin ilk yüzyılındaki yetişkin erkekleri saydılar, eyaletin olası gelirini değerlendirdiler ve ekilebilir arazileri eyalet askerisinde görevli sipahilere verilen tımar dedikleri ünitelere böldüler. Vali aynı zamanda eyaletin askeri komutanı idi ve kırsalda hükümetin çoğu fonksiyonunu yerine getirmek sipahilere düşmekteydi. Teoride, toprak dönemsel olarak hâlâ aktif hizmette olanların tımarları elinde tutup tutmadığından emin olmak için teftiş ediliyordu.[23] Tımarlar fiziksel boyut olarak nispeten küçüktüler ve çoğunlukla bir köyden oluşmaktaydılar. Sipahiden beklenen tımarda oturması, köylülerden vergileri toplaması ve hükümet talep ettiğinde askeri hizmet vermek adına atları ve adamlarıyla hazır olmasıydı. Osmanlı idaresinin ilk dönemlerinde, Arap topraklarındaki tımar sahiplerinin çoğu Anadolu Türkleriydi. Ancak zaman içerisinde Osmanlı otoriteleri bu hizmeti almak için giderek yerel halka yöneldi.

Arap topraklarında tımar sistemi kurumunun elli yılı içinde, İstanbul'daki hükümet, şehir yaşamıyla baştan çıkan sipahileri tımarları üzerinde tutma konusunda zorlandı.[24] 17. yüzyılda, tımar sistemi körelmeye başladı ve tımarlar hükümetin belli bir dönem boyunca mültezimlere verdiği birer malikâneye dönüştüler.[25] Bu durum her yer için geçerli değildi ve yüzyılın ortası aslında Halep eyaletindeki tımarların sayısında artışa tanık oldu.[26] Ancak, tımarları elinde tutanların savaşma gücünün ne derece etkili olduğu açık değildir. 1655'te, Girit Savaşı'na katılması beklenen Halep'teki 130 sipahiden sadece 26'sı çıkageldi.[27] Ağustos 1690'da gönderilen bir emir eyalet valisine sipahilerini Kilis'teki üslerinden Fırat Nehri üzerindeki Rakka'ya uzanan bölgede kapsamlı akınlar düzenleyen Şeyhlü Kürdlerine karşı harekete geçirmesini buyurdu ancak sipahilerden herhangi birinin gerçekten harekete geçtiğine dair bir gösterge yok.[28]

Sipahilerin mobilize edilmesi konusunda güvenirliliğin azal-

23. Bakhit, *Ottoman Province of Damascus*, s. 147-9.

24. Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615: A Study of the Firmans according to the Mühimme Defteri*, Oxford: Clarendon Press, 1960, s. 67-8.

25. *Tax-Farm Register of Damascus Province in the Seventeenth Century: Archival and Historical Studies*, der. Yuzo Nagata, Toru Miura ve Yasuhisa Shimizu, Tokyo: Tokyo Bunko, 2006.

26. Wilkins, *Forging Urban Solidarities*, s. 148-50.

27. a.g.e. s. 182.

28. Şam, Dar al-watha'iq, Awamir al-Sultaniyya Halab (AS), I: 22.

ması Halep eyaletiyle kısıtlı değildi. 18. yüzyılda, merkez hükümet Şam'daki sipahileri hacdan dönenleri korumak üzere çağırdı ancak valiler tımar sahiplerinin emirlere uyup hizmet vermeye hazır olacaklarını temin etme konusunda giderek güçlük çektiler.[29] Atalet 18. yüzyılda imparatorluğun birçok kurumunu güçsüz duruma düşürmüştü. Eski kurumlar rehavete düşerken, başkentteki bürokratların cephesinde onları düzeltmek veya yerine başkalarını yerleştirmek konusunda herhangi bir istek yoktu. Hiçbir sipahi bir yüzyıldan fazla zamandır sefer için mobilize edilmemiş olmasına rağmen, tımar sisteminin resmen yasaklandığı Tanzimat dönemine kadar ismen var olması mevcut durumu iyi yansıtan bir örnektir.

Osmanlı Devleti Bereketli Hilal'in dışında, eyalet yönetiminin tımar sisteminde somutlaşan klasik modelinden farklı eyalet rejimleri kurdu. Mekke bir istisna idi. Bu şehrin kontrolü Osmanlılar için hassas bir meseleydi. Her cuma öğle zamanı Mekke'nin Camii-i Şerifi'nde sultanın isminin hükümdar olarak duyurulması birçok Müslüman için Osmanlı yönetimini meşrulaştırıyordu. Sultanların "Hadimü'l-Harameyn" rolünü vurgulamak adına, sultanlar Mekke ve Medine sakinleri için hayır kurumlarına bağışta bulunuyorlardı.[30] Sultanlar ayrıca yönetimin yerel geleneklerine de saygı duydular. Mekke'nin Cidde limanında oturan bir Osmanlı yetkilisi olmasına rağmen, emir denilen Mekke valisi daima Hz. Muhammed'in Haşimi kabilesinden gelirdi. Bu seçimin nedeni iki yönlüydü. Osmanlılar Mekke'ye sıradan bir eyaletten daha farklı bir şekilde muamele etmeleri gerektiğinin farkındaydılar ve saygın yerel bir aile olan Haşimilerin herhangi bir kabile statüsü olmayan bir yabancı yerine Bedevileri dizginleme konusunda şansı daha yüksekti. Bu strateji Vehhabi ayaklanmasının statükoyu sarstığı erken 19. yüzyıla kadar işe yaradı. Bundan önce de zaman zaman aile arasında liderlik için çekişenler isyanlar çıkarsa da, Haşimi kabilesinden hiç kimse sultanın şehri en üst düzeyde koruması veya 20. yüzyıla kadar şehrin emirini atama hakkını elinde tutmasını sorgulamamıştı.[31]

Mısır başka bir özel durumdu. O imparatorluktaki en zengin eyaletti ve Eflâk (Güney Romanya) ile beraber başkentin iaşesi-

29. Cohen, *Palestine in the 18 th Century*, s. 298-303.

30. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultan: The Hajj under the Ottomans*, Londra: I.B. Tauris, 1994, s. 92-126.

31. William Ochsenwald, *Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*, Columbus: Ohio State University Press, 1984, s. 3-9.

ni sağlayan büyük bir tedarikçiydi. Tuna limanlarından gelen gemiler şehrin kitlelerini beslemek için buğday taşırken, Mısır'dan gelenler şehrin elitleri için pirinç, şeker ve baharat taşıyordu. Başkenti beslemenin yanı sıra, Mısır'ın tarımsal üretim fazlası Mekke ve Medine'nin yerlilerini ve bu şehirlerdeki hacıları beslemek için elzemdi.[32] Aktif herhangi bir sınırdan uzakta olduğu için, Osmanlılar Mısır'ın eyalet dışındaki seferler için büyük oranda askeri birlik sağlamasını beklemiyorlardı. İmparatorluk kadastrocuları her ne kadar tarım arazilerini ve onları sulayan kanalları kayıt altına almak konusunda titiz davranmışlarsa da, ülkeyi tımarlara bölmediler.[33] Kahire'deki garnizonda sipahiler vardı ancak onlara tımar gelirleri yerine ücret ödeniyordu.[34] İltizam sistemi olmaksızın, Osmanlılar Mısır'ı tek, büyük bir tımar olarak görüyorlardı.

Valilerinin en büyük sorumluluklarının İran tehdidine karşı sınırları koruma olan Irak eyaletleri Bağdat ve Basra'da, yönetim Kuzey Irak şehri Musul'daki veya Şam'dakinden daha çok Kahire'yi andırıyordu. Tımar sistemi Bağdat'ta sadece kısmen yürürlükteydi, Basra'da ise hiç yoktu. Osmanlı yönetimi altında kaldığı müddetçe aynı şey Yemen için de geçerliydi. Büyük oranda korsan ticaretinin döndüğü Kuzey Afrika liman şehirlerinde ise, İstanbul'dan atanan vali ve donanma kaptanı kimin yönetimde olacağı konusunda genellikle anlaşmazlık içerisindeydi. Eyalet rejimlerinin farklı olmasından dolayı, bu geniş bölgenin Osmanlı yönetimine dair deneyimi önemli ölçüde değişkendi. Balkan veya Doğu Anadolu eyaletlerinde olduğu üzere, bir eyalet İstanbul'dan coğrafi olarak ne kadar uzaksa, onun idaresinin "düzensiz" olma olasılığı o kadar yüksekti. Bu gibi eyaletlerde, İstanbul'daki merkezi rejim tarafından yapılan kontrol, gücün valinin elinde daha fazla toplandığı "çekirdek" eyaletlerden daha zayıftı.

Eyalet yönetimi: Kadılar

Valilerden sonra, Arap topraklarında sultan ve tebaası arasındaki en güçlü ilişki İstanbul'dan şeriatı ve sultanın kanununu uygulamak üzere gelen kadılar ağında yatıyordu. Sultanın kanunu vergilendirmeden suçların cezasına, yabancı ilişkilere kadar ge-

32. Alan Mikhail, *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An Environmental History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 103-23.

33. a.g.e., s. 40-6.

34. Winter, *Egyptian Society*, s. 37-9.

niş yelpazede bir sürü meseleyi kapsıyordu. Kanunun uygulanması Memlûklerde de var olan bir durum olduğu için Osmanlılara ait bir yenilik değildi. Yeni olan Arap topraklarındaki İslami mahkemelerde kadıların hem kanunu hem de şeriatı uygulama yetkisiydi. Hiçbir fetva İslami hukukun hükümranlığını ihlal etmek amacı gütmese de, Arap topraklarındaki yasal düzendeki birçok kişi bu sınırın bazen aşıldığı düşüncesindeydi. Kanun geleneğine dayanarak neye izin olduğuna hükmeden sultanın sarayındaki ulemayla, Arap topraklarındaki ulema arasında bunun imtiyazlarına dair anlayış arasındaki gerginlik Osmanlı yüzyılları boyunca muhtemel bir sürtüşme kaynağı olarak kaldı.[35] Öte yandan bu yalnızca Araplara ait bir mesele değildi. Türkçe konuşan hukuk âlimleri de kanunun kullanımı konusunda aynı kaygılara sahipti.[36]

Kadının otoritesinin dava özetlerinde değişimine ek olarak, Osmanlılar Arap dini yapısına göre bidat olarak görülen Hanefi hukuk geleneğine ayrıcalık verir. Sünni İslam'da yol anlamına gelen mezhep denilen dört hukuk geleneği vardır. Her biri 8. ve 9. yüzyılda hukuki şerhler yazan öncü hukuk bilginlerinin ismiyle özdeşleşen ekol, hukuka kendi yaklaşımı konusunda bilgi verir. Bu ekoller Şafii, Hanefi, Maliki ve Hanbeli'dir. Bu ekoller arasındaki fark genellikle küçüktür ve her bir ekolün takipçileri diğerlerini hukuk yorumu açısından geçerli yollar olarak görürler. Osmanlı hanedanı Hanefi geleneğini imparatorluğun resmi hukuki yorumu olarak kabul etmiştir ancak âlimleri kendi hukuki geleneklerini İstanbul'da iltimas edilen geleneğe uymak için terk etmeye zorlamamıştır. Ancak, eğer bir âlim kendini yeni rejime sevdirmek istiyorsa, böyle bir değişiklikte bulunmak akıllıca olabilirdi.

Elbette bir ekolden diğerine geçme konusunda başka motivasyonlar da söz konusuydu. 17. yüzyıl Halepli tabakat yazarı Razi el-Din Muhammed ibn Hanbeli, tanınmış bir hukuk âlimi olan dedesinin Hanbeli'den Hanefi'ye yönetici hanedana sadakatinin bir göstergesi olarak geçtiğini yazmıştır.[37] Hangi nedenle olursa olsun, Suriye ve Irak'taki Sünni âlimlerin çoğunluğu, 17. yüzyılda Hanefi mezhebi taraftarıydı. Buna karşılık, Mısır, Arabistan ve Kürdistan'daki çağdaşları önceden egemen olan Şafii geleneğine

35. Martha Mundy, "Islamic Law and the Order of State: The Legal Status of the Cultivator," içinde *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq*, der. Peter Sluglett ve Stefan Weber, Leiden: Brill, 2010, s. 399-419.

36. Tezcan, *Second Ottoman Empire*, s. 48-59.

37. Radi al-Din Muhammad ibn al-Hanbali al-Halabi, *Durr al-habab fi ta'rikh a'yan halab*, 2 cilt, Şam: Wizarat al-Thafaqa, 1972-73, cilt I, s. vii.

bağlılıklarını korudular. İstanbul'dan yayılan etkilerden uzak Kuzey Afrika Müslüman hukuk bilginleri Kuzey Afrika ve İspanya'da yüzyıllar boyunca yaygın olan Maliki yorumuna sadık kaldılar.

Hanefi yorumuna geçiş kolay olmadı. İbn Tulun, Sultan Selim'in fethin ardından çok geçmeden Hanefi mezhebine diğer üç ekolün üzerinde ayrıcalık tanıdığını görünce Şam ulemasının şaşkınlık geçirdiğini not etti. Bu dört Sünni hukuki geleneğin eşit statüye ve ayrıcalığa sahip olduğu Memlûk uygulamasından bir kopuştu. Ayrıca, Selim Hanefi usulünün kadılığını yapan kişinin görevine son vermiş ve yerine Şeyhülislam unvanını verdiği bir Osmanlı hukuk bilginini geçirmişti. Önceki zamanlarda, şehrin uleması bu unvanı mezhebinden bağımsız olarak şehirdeki en üstün hukuk bilgini olarak gördüğü kişiye veriyordu. Hanefi mezhebi için Selim'in tanıdığı ayrıcalıklar arasında taraftarlarının Emevi Camii'nde cuma namazında minberi elde tutma hakları vardı. Selim'in Mısır'a gitmek için şehri terk etmesinin ardından Hanefi usulünü takip edenlerle önceden egemen olan Şafii geleneği taraftarları arasında küçük ölçekli bir isyan çıktı.[38] Bundan sonra, Şam'daki kazasker Arap topraklarındaki diğer her bir eyalet merkezinde olduğu gibi, Hanefi geleneğinde yetiştirilmiş devletin atadığı bir âlim oldu.

Yerel âlimlerle Osmanlı'nın atadığı kimseler arasındaki ayrılık 1590 yılında Şam'da yeni bir vali aceleyle diğer üç ekolün kadılarını azlettiğinde ve tüm hukuki meselelerin onunla beraber İstanbul'dan gelen Hanefi kadının huzurunda çözümlenmesi gerektiğini söylediğinde ortaya çıktı. Yerel bir hukuk âlimi ve vakanüvis olan Şerafeddin Musa el-Ensari (ö. 1594) hukuki idarede esas değişimin "evladü'l-Arab" (Arapların çocukları veya Arapça konuşanlar) terimiyle nitelenen insanlara karşı yapılmış olarak algılandığını yazdı. Bu durumda Osmanlı valisi ile Arapça konuşan yerli hukukçular arasında bir husumet olduğunu ima ediyordu. Bu yenilik iyi bir şekilde karşılanmadı ve arkasından bir protesto geldi. Merkezi mahkemedeki kâtipler ve mütercimler istifa edip mahkemenin çalışmasını durdurdular. Şam müftüsü bu zor durumun sona ermesi için bir emir verene kadar grev devam etti. Emir özetle şöyle diyordu: "Eğer halife ölürse, onun atadığı valiler ve kadılar azledilemezler." Bu da demek oluyordu ki eğer bu prensip halifelik makamı için geçerliyse, valileri de kapsardı. Bu müdahaleyle, vali geri adım attı ve yerel kadılar tekrar atandı.[39]

38. İbn Tulun, *Mufakahat*, s. 38.

39. Sharaf al-Din Musa al-Ansari, *Nuzhat al-khatir wa bahjat al-nathir*, 2 cilt, Şam: Wizarat al-Thaqafa, 1991, cilt I, s. 166-7.

Şam müftüsünün yönetimi Osmanlı hukuki idaresinin Arap topraklarındaki ayırt edici özelliklerinden birinin altını çiziyordu; büyük Arap şehirlerindeki Hanefi kazaskerleri İstanbul'dan atanmış Osmanlı hukukçuları iken, bu şehirlerdeki en kıdemli hukuki yorumcu olan müftü daima yerel bir âlimdi. Suriye eyaletlerinde müftü olarak hizmet edecek olan ulemanın çoğu hukukun Hanefi yorumunu takip etmesine rağmen, geleneğin sultanın sarayındaki âlimlerce yapılmış yorumlarıyla her zaman hemfikir değillerdi. Filistin ve Suriye'deki müftülerin fetva koleksiyonları Arapça konuşan hukuki âlimler ile Osmanlı Türkçesiyle yazanlar arasında bir gerginlik olduğunu yansıtıyor.[40] Bu tartışmalardan açıkça görülüyor ki Arap topraklarındaki hukuki düzen İstanbul'dan gelen hükümleri kabul etmeye zorlanmamıştı. Arap âlimler kendilerini sultanın adamlarıyla entelektüel ve ahlaki açıdan eşdeğerde algılıyorlardı ve imparatorluğun hukuki yorumları ile mutabakata zorlanmıyorlardı.

Hukuki fikirlerdeki farklılıklara rağmen, Arap şehirlerindeki yerel vakanüvisler genellikle kazasker olarak hizmet verenlere yüksek not verdiler. Valilerin aksine, kadılar akıcı Arapça konuşuyorlardı ve bazıları da bu dilde yazdıkları nusraların belagati yüzünden övülüyorlardı. Öte yandan, adalet nadiren bağımsızdı. 18. yüzyıl Halep'inde bir Katolik vakanüvis, cemaatinin dini özgürlüklerini kısıtlaması için İstanbul'dan gelen tüm teşebbüsleri etkili bir biçimde engellemesiyle övünmüştür. Bildirdiğine göre, şehirdeki muhtelif kadılara rüşvet verilerek, papazların "geleneksel" usullerin uygulandığı kiliselere katılmalarını zorunlu kılan fermanları görmezlikten gelmeleri sağlanmıştı. Vakanüvis sonra bir sürü kadının isimlerini, meseleyi göz ardı etmeleri için ödedikleri ücretlerle beraber sıralamıştır.[41] Bir kadı ister yerel halktan ister İstanbul'dan gönderilmiş olsun, tarafsız olduğuna dair hiçbir garanti yoktu, özellikle de davacılar kendisine yeterli miktarda "hediyeler" vermişse.

Yüksek makamlarda rüşvetin yaygınlığına rağmen, imparatorluk sakinlerinin adalet beklentisi daha ziyade kadılardan olmuş, bu konuda valilerden pek bir şey ummamışlardır. Onlar her şeyden önce mahkemenin işleyiş tarzıyla valinin sarayından daha fazla ilişki içerisindeydiler. Birçoğu kendilerine pahalıya pat-

40. Abdul-Karim Rafeq, "Relations between the Syrian Ulama and the Ottoman State in the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* 18, 79, 1999, s. 67-95.

41. "The chronicle Ni'mat-Allah ibn al-Khuri Tuma al-Halabi," içinde Mikha'il Burayk, *Ta'rikh al-sham*, Harissa, Lübnan: Matbaa'at Qadis Bulus, 1930, s. 133.

layacak bir ceza veya rüşvete mal olacağından valiyle herhangi bir pazarlığa girmekten kaçındı. İster aile hukukunu ilgilendiren bir dava, isterse işle ilgili bir mesele veya bir evin satışı veya bir borcun kayda geçmesi olsun, Arap şehir veya kasaba sakinlerinin çoğu hayatlarının bir döneminde mahkeme önüne çıkmışlardı. Mahkemelerle bu yakın bağın sonucu olarak, kronikler bir Arap şehrinin sakinlerinin rutin bir şekilde sorunlar artık iyice umutsuz bir hal alana kadar valiye katlandıklarını, yozlaşmış bir kadının açık bir şekilde isyanları kışkırtabileceğini göstermiştir.[42]

Eyalet askerisi

Alt sınıflar İslami mahkemelerin yargıçlarından memnun olmayanlar tarafından isyana teşvik edilebildiğinde, isyancılar yeniçerilerin arasından çıkıyordu. En azından yazdıkları günümüze ulaşan şehirli Müslüman seçkinler durumu böyle tasvir ediyorlar. Kroniklerde askerlerin genel stereotipi sokaklarda kasılarak yürüyen, düzgün davranan Müslüman kadınları taciz eden ve karşılaştığı herkesten koruma parası isteyen saygısız ayyaş idi. Askeriye, belki de, güvenliği sağlamaya duyulan gereksinim yüzünden katlanılması gereken bir dertti. Ancak, yerel kayıtlarda kendilerini çoğunlukla, istikrarın muhafızları olarak değil, becerikli yabancılar ve şehirdeki çoğu huzursuzluğun da kaynağı olarak görmekteyiz. Arap şehirlerinde Osmanlı askeri varlığının ana öğesi yeniçeri ordusuydu. Ayrıca, 18. yüzyılda Suriye'nin birçok şehrinde olan magariba (Kuzey Afrikalı) gibi çeşitli isimlerle anılan düzensiz, kiralanmış askerler vardı. Ancak, Arapça konuşan şehirli elitlerin imgeleminde Osmanlı askeri sınıfını temsil edenler yeniçerilerdi.

Osmanlılar Arap topraklarını fethettiklerinde, yeniçeri birlikleri eğitim ve ahlaki bakımdan zirvedeydiler. Avrupa devletlerinin paralı askerlere dayandığı bir çağda yeniçeri birlikleri sultanın emrine hazır bir şekilde beklemedeydi. Ortadoğu'da Osmanlı'nın karşısına çıkan ordular ise kabilelerden zorla toplanarak oluşturulmuş memlûklerden oluşuyordu. İmparatorluğun askeri/bürokratik elitlerini oluşturacak olanlarda olduğu üzere yeniçeriler de devşirme kökenliydi. Ergenlik döneminde alınan bu erkek çocukları ilk olarak İslam'ı öğrenmek için Anadolu'daki çiftliklere gön-

42. James Grehan, "Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 1500-1800)," *IJMES* 35, 2003, s. 215-36; Hasan Agha al-'Abid, *Ta'rikh Hasan Agha al-'Abid: Hawadith sanah 1186 ila sanah 1241*, Şam: Wizarat al-Thaqafa wa al-Irshad al-Qawmi, 1979, s. 124-5.

derilirler, asker olmak için eğitim görürler ve nihayet, son model askeri teknoloji ile silahlanmış piyade birliklerini oluştururlardı.

Arap kroniklerinde yaygın bir tema olan yeniçeri erlerinin disiplininin azalması şüphesiz 17. yüzyılda, yeniçeri sayılarının hızlı bir şekilde artmasından kaynaklanıyordu. Artmakla kastedilen şuydu: Askere alınanların çok azı devşirmelere verilen sıkı eğitimden geçiyordu çünkü hizmette bulunan yeniçeriler birliklere kendi oğullarını kaydettiriyorlardı ve onlar da aynı şekilde kendi oğullarını. Diğerleri ise birliklere girmenin yollarını satın alıyorlardı. 1568 yılında İstanbul'daki Saray-ı Hümayun'da mevzilenen 12.789 yeniçeri vardı; 1670'te bu sayı 53.849'a çıktı.[43] Aynı şekilde çarpıcı bir büyüme Arap eyaletlerindeki yeniçeriler arasında meydana geldi. 1520 yılında Musul'da mevzilenmiş 69 yeniçeri vardı, 1631'de ise bu sayı en azından 3000 idi.[44] Halep'in ilk defa kendi yeniçeri garnizonuna ne zaman sahip olduğundan emin olamıyoruz ancak, 17. yüzyılın çalkantılı başlangıç yıllarında, Halep'in ileri gelenleri şehrin kalesinde kalıcı güç olarak 500 yeniçerinin mevzilenmesi için dilekçe verdiler. Yüzyılın sonunda, şehirde 5000'den fazla yeniçeri vardı. Herbert Bodman'a göre bu yeniçerilerin hepsi yerel halktan askere alınmıştı.[45] Yeniçerilerin köklerine dair varsayımı, 18. yüzyılda şehir mahkemelerine çıkan yeniçerilerin kaydedilen soyadlarınca destekleniyordu. Her ne kadar bazıları hâlâ, devşirme kökenli olanlar için baba ismi olarak kullanılan Abdullah'ın oğlu olarak listelenmişse de, birçoğunun baba ismi onların Müslüman olduğunu işaret ediyordu. Özgür doğan Müslümanlar oldukları için onlar köleleştirilemezlerdi ve bu nedenle de, devşirme yoluyla birliklere giremezlerdi. Halep'teki yeniçeri garnizonunda askere alınmanın gelişimi Arap eyaletlerindeki temayüllere uyuyordu. 1577 kadar erken bir tarihte Şam valisine gönderilen bir emirde yeniçeri rütbelerinin "gönüllülere" açılması durumunda, kadroların "yerlilere, yabancılara ve Bedevilere" değil de "Rum'dan (Anadolu) gelen yetenekli, güçlü ve cesur genç silahşorlara" verilmesi gerektiği yazılıydı.[46] Düzenin önerdiği uygulama, askeri yetkililerin yeniçerileri 16. yüzyılda Anadolu ve Balkanlar'daki Müslüman nüfustan aldıkları Mısır'da da yaygındı. Ye-

43. İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 83.

44. Khoury, *State and Provincial Society*, s. 50.

45. Herbert Bodman, *Political Factions in Aleppo, 1760-1826*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963, s. 73-5.

46. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine*, s. 68-9.

rel Arapça konuşanlar 16. yüzyılın sonunda kendilerini Kahire'de başka bir piyade birliği olan Azeban'a kaydettirme konusunda başarılı olmuşlardı. Onların şehirdeki varlıkları Türkçe konuşan askerlerin birlikleriyle anadili Arapça olanlarınki arasında zaman zaman gerginlikler yaratıyordu.[47] Kuzey Afrika şehirlerinde meşru görülen yeniçeriler de Anadolu ve Balkanlar'daki Müslüman halktan geliyordu. 17. yüzyılın ortasında, Arap topraklarındaki yeniçeri garnizonlarında mevcut olan yeniçerilerin neredeyse tümü hür doğan Müslümanlardı.

Müslümanların yeniçeri birliklerine girmesiyle, yeniçeriler Arap şehirlerinin sosyal yapısının bir parçası oldular. Birlikler kabileye ait göçmenler için yeni şehir dokusunda kendilerine yer edinmek için mesleki bir fırsat sunmuştu. Bu durum 19. yüzyıl İrlandalı göçmenlerinin Amerika Birleşik Devletleri'ne entegre olmaları için polis gücü olarak hizmet etmesine benzetilebilir. Şam'daki yeniçerilerin çoğu 17. yüzyılın ortasında Türkmenlerdi; diğerleri ise Arnavutlar ve Kürtlerdi. Şehrin garnizonu 1657'de Halepli Abaza Hasan Paşa isyanını destekledi. Sonrasında biri yerellerin oluşturduğu ve yerliye denilen diğeri de kapıkulları olarak bilinen birbirine rakip iki birlik sık sık şiddet kullansalar da, şehirde birlikte var oldular.

Zaman içinde, Şam'daki yerliye birliklerine Arapça konuşan yerel halktan insanlar alındı. İsimlerine rağmen kapıkulları Suriye, Irak ve Anadolu'daki Arap olmayan nüfustan oluşuyordu.[48] Şehirdeki belli mahalleler yeniçerilerle ilişkilendirilmişti: Bab Musalla, Suk Saruca ve Meydan. Bu mahalleler şehir surları dışındaydı ve genellikle şehirdeki fakir kırsal göçmenlerin oturduğu yerlerdi. Buraları aynı zamanda şehir isyanı ile ilişkili yerlerdi. Buna karşın, 17. yüzyıl Halep'indeki yeniçerilerin çoğu yıkılmakta olan şehir duvarlarının içerisindeki mahallelerde yaşamaktaydı.[49] Ancak, gelecek yüzyılın ortasında, bu durum tersine döndü ve birlikte bulunanlar neredeyse yalnızca şehrin doğu kenar mahalleleri Bankusa, Karlık, Tatarlar ve Meydancık ile ilişkilendirilir oldular. Arap olmayanların isimlerinden de anlaşılacağı üzere, bu mahalleler şehre gelen kabile kökenli göçmenlerin çoğunu barındırmaktaydı. Kürtler, Bedeviler ve Türkmenler-

47. Winter, *Egyptian Society*, s. 54-8.

48. Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783*, Beyrut: The American University in Beirut, 1966, s. 26-35.

49. Wilkins, *Forging Urban Solidarities*, s. 130-141.

den oluşan göçmenler yeniçerilerin etnik kökeni hakkında fikir vermektedir.[50]

Yeniçeriler, her ne kadar bazen görevlerini tereddüt ederek yerine getirmiş olsalar da, teorik olarak eyalet yönetiminin askeri koluydular. Bir vakanüvisin yazdığına göre, Mart 1788'de Avusturya'ya karşı sefer için Halep'te beş bin yeniçeri toplanmıştı ancak askeri kol iki günlük mesafedeki Antakya'ya ulaştığı zaman, bazı yeniçeriler şehirdeki eski uğrak yerlerinde tekrar görünmeye başladığından sayıları yarıya inmişti.[51] Onların firarı şaşırtıcı değildi çünkü yeniçerilerin askerliğe olan ilgileri yerini çoktandır sivil uğraşlara bırakmıştı. 18. yüzyılda, Şam ve Halep mahkemelerinde kayıtlı olan lonca ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere, yeniçeriler loncaların çoğunu kontrol ediyorlardı ve her iki Suriye şehrinde de kasaplar loncası üzerine gerçek bir tekel kurmuşlardı. Benzer bir durum Musul'da söz konusuydu. Yeniçeriler yasal yolla yaptıkları ticarete ek olarak, geniş çaplı bir "koruma programı" yürütüyorlardı. Bu düzenleme diğer toplumlarda zengin bireylerin ve işadamlarının organize suç çetelerine sorun çıkarmamaları karşılığında para ödemesine benziyordu.[52]

Sonuç: Geçmişle devamlılık ve kopuşlar

Memlûk sultanlığı merkezi Osmanlı Arap eyaletlerinden oluştuğu için, Ortadoğu Arap dünyası üzerine çalışan tarihçiler Memlûk ve Osmanlılar arasındaki devamlılıkları işaret etmekte çok aceleci davranırlar. İki rejimde de, siyasi seçkinler Türkî bir dil konuşmakta ve Arapça konuşan bir tebaayı yönetmekteydi. Her ikisinde de askeri rütbelere sahip devlet yetkilileri ile yüksek oranda askerileşmişti. Her iki sultanlığın mali rejimleri de çeşitli derecelerde farklılık gösteren iltizam usulünü kullanıyor ve bu da vergiler yoluyla elde edilen ve halk tarafından sömürü olarak adlandırılan servet toplama yöntemine dayanıyordu. Ek olarak, memlûk hanelerinin tekrar ortaya çıkışı, Mısır tarih yazımında yeni-Memlûkler, iki rejim arasında elitin oluşması ve kültür açısından bir sosyal devamlılık görüntüsü yarattı. Kesintisiz bir geleneği örneklemek adına, hiçbir şey memlûk hanelerinin her ne

50. Bruce Masters, "Patterns of Migration to Ottoman Aleppo in the 17 th and 18 th Centuries," *IJTS* 4, 1987, s. 75-89.

51. 'Abdud, *al-Murtadd*, s. 111-112.

52. Raymond, *Grandes villes arabes*, s. 69-74.

kadar onların adamlarını hizmete alan süreç değişse de 14. ve 15. yüzyıllarda olduğu gibi 18. yüzyıl Kahiresi'nin pürüzlü ve kargaşa dolu siyasi yaşamını elinde tutması kadar ikna edici olamaz. Şüphesiz, Memlûk geçmişinin arusı Mısır'daki Osmanlı varlığının peşini bırakmamaya devam etti.

Memlûk ve Osmanlı devletleri arasında kuşkusuz devamlılıklar olsa da, 1516-1517'deki rejim değişikliğinin getirdiği büyük kopuşlar da söz konusuydu. Bu durum Memlûk siyasi ve sosyal sisteminin kaybolduğu Mısır'ın dışında daha belirgindi. Ancak Kahire'deki değişime tanık olanlar siyasi ağırlığın merkezinin şehirlerinden kuzeydeki İstanbul'a kaydığının acı verici bir şekilde farkındaydı. Osmanlı sultanları 16. yüzyılda Şam'da camilerin yapımı için hamilik yapacaklardı ve başka yerlerde, Osmanlı valileri birçok Arap şehrinde bir imparatorluk varlığını belli etmek istercesine daha küçük Osmanlı tarzında camiler yaratarak sultanların cömertliğini taklit edeceklerdi. Ancak tüm bunları ayakta tutacak bir imparatorluk sarayı olmadığından, Memlûk yönetiminin Şam ve Kahire'de alamet-i farikası olan bu olağanüstü maddi kültür kayboldu. Erken modern dönemde Arap ülkelerinin çoğunda süren uzun barışın kendi güçlükleri vardı.

Arap şehirlerinde müsrif bir imparatorluğa ait bir saray kültürünün yokluğundan imparatorluk varlığında azalma olduysa da, Osmanlı sultanlığı Arap elitleri arasında Memlûk selefinden daha fazla ideolojik varlık ortaya koydu. Birkaç Sünni Arap hukuk âlimi Osman'ın soyundan gelenlerin "zamanın halifeleri" olduğuna dair iddialarını kabul etmelerine rağmen, çoğu sultanlığın Allah tarafından tayin edildiği düşüncesini kabul ediyordu. Avrupalı güçlerin ve İran'daki "sapkın" rejimin oluşturdukları güvenlik tehdidinin farkında olan Sünni Müslüman Arap âlimleri Osmanlı saltanatını meşrulaştırdılar ve kendi kaderlerini onunla özdeşleştirmeye başladılar. Osmanlılar İslami hukukta sultanın kanununun durduğu yer konusunda birçok Müslüman Arap âlimin içine sinmeyen daha farklı bir anlayış sundular. Ancak aynı zamanda, Osmanlı rejimi Müslüman mahkemelerini eyalet idaresinde önceki zamanlarda olduğundan daha merkezi bir role koydu. Ayrıca, kazasker hariç, diğer tüm kadılar ve kazaskerin naibi şehirlerdeki eğitimli Arapça konuşan Müslüman elit zümrelerinden alındı. İmparatorluk projesi ile yerel işbirliğinin en belirgin olduğu yer Arap topraklarındaki dini mahkemelerde hukukun idare edilme şekliydi.

Memlûk ve Osmanlı rejimi arasındaki devamlılıklara rağmen Osmanlılar 16. yüzyıldan sonra Arapları yönettikleri siyasi ku-

rumlara kendi damgalarını vurdular. Arap eyaletleri üzerindeki kontrolleri zayıfladıkça, valiler, hem Osmanlı hem de yerel oyuncular İstanbul'daki Saray-ı Hümayun'dan çeşitli derecelerde bağımsız eylemlerde bulundular. Ancak bu şekilde davranmalarına rağmen, sultana olan sadakatlerini ilan etmeyi sürdürdüler. Sultanlar Arap topraklarında yaşayan insanların çoğunu yalnızca ataları Selim ve Süleyman'ın kurduğu sistemin meşru siyasi düzen olduğuna ikna etmede başarılı oldular.

18. yüzyılda, sultanın Balkan eyaletlerindeki Hıristiyan entelektüeller, niçin onun "memalik-i mahrusa"sında yaşamaya devam etmeleri gerektiğini sorgulamaya başladılar. Sultanlık yerine, antik krallıkları diriltme veya buna alternatif olarak erken 19. yüzyılda Batı Avrupa'dan Balkanlar'a yavaşça süzülen "ulus-devlet" cumhuriyeti kavramı üzerinde düşündüler. Bu sorgulama Arap çağdaşları arasında hiç olmadı, en azından Muhammed Abdü'l-Vahhab bunu talep edene kadar. Arap tebaanın sultanın rejimine sorgusuz sualsiz sadakati bölge üzerinde gerçek siyasi gücün zayıfladığı bir yüzyıl boyunca sultana Arap topraklarını emniyete alma konusunda yardımcı oldu.

Arap topraklarındaki Osmanlı idaresi geçmişle radikal bir kopuşa neden olmadı. Hâlâ bir sultan vardı, mahkemeler şeriatı uyguladı ve askeriye tüm seküler otoriteyi kullanmaya devam etti. Ancak Osmanlı çağını önceki yönetimden ayıran iki eğilim vardı. İdeolojik olarak, Osmanlılar Arapça konuşan Sünni elitleri önceden hiç olmadığı ölçüde etkilediler. Sultanlık artık daha adil bir rejimin yokluğunda katlanılması gereken bir kurum değildi. Sultanlık adil bir düzenin kendisiydi. Osmanlı rejiminin Sünni entelijensiyanın imgeleminde meşru olduğu döneme denk düşecek şekilde yerel Arapça konuşanlar Şam ve Musul gibi şehirlerin zemininde Memlûk döneminde görülmemiş derecede gerçek bir siyasi güce sahiptiler.

İki gelişmenin bileşimi Arapça konuşanların sultanın tebaası olduğu, ancak aynı zamanda imparatorluğun idamesinde aktif bir biçimde ortak oldukları bir siyasi gerçeklik yarattı. Onların katılımı çeşitli iç çelişkilerin Osmanlı siyasi ve ekonomik sistemlerini tehdit ettiği 18. yüzyılda Arap eyaletlerinde imparatorluğa destek oldu. Bu çelişkiler gelecek yüzyılda Balkanlar'da ulusal isyanlara sebep olacaktı. Ancak, imparatorluğun bu sıkıntılı yüzyılında sultanın yönetimine karşı herhangi bir Arap isyanı çıkmayacaktı.

3

Erken modern dönemde ekonomi ve toplum

Arap topraklarındaki Osmanlı fetihleri dünyanın bilinen sınırlarının genişlediği bir dönemde meydana geldi. Batı Avrupalıların çoğu sadece belli belirsiz bir şekilde farkında olsa da, Asya tarihçileri bölge ötesi ticaret ve kültürel değişim ağlarının 16. yüzyıla özgü olmadığının uzun süredir farkındaydılar. Dar görüşlülüklerine rağmen, Ortadoğu halkları bin yıllık dönemde bu temaslarda hayati bir rol oynamışlardı.[1] Ancak, 16. yüzyılda Amerika kıtalarına ait toprakların Avrupa imparatorluklarına katılması ve silahlı Avrupa gemilerinin Asya ticaretini gasp etmesi dünyadaki birçok kişinin coğrafi ufuklarının genişlemesine sebep oldu. 1513'te Piri Reis'in Afrika'nın ve Güney Amerika'nın Atlantik kıyı şeridini gösteren haritasını çizmesi, sultanın akıl hocaları arasında Yenidünya'nın varlığına dair bir farkındalık olduğunun göstergesiydi. 16. yüzyılda Kızıldeniz'e ve Hint Okyanusu'na düzenlenen Osmanlı deniz seferleri sultanın küresel bir strateji oluşturma ihtimalinin farkında olduğunun bir başka işaretidir. İnsanlar arasındaki temasların okyanusların ve kıtaların bir ucundan diğer ucuna yayılması yeni tahıllardan haberdar olunmasına, ticaret rotalarında değişimlere, teknolojide gelişmelere, önceden bilinmeyen bulaşıcı hastalıkların ve fatihlerin gelişine sebep oldu.

Sultanın Arap tebaasının Immanuel Wallerstein'in ifadesiyle "dünya ekonomisi"ne katılımının etkisi, Sahraaltı Afrika veya Amerika kıtalarının sakinleri için olduğu kadar vahim değildi.[2] Nite-

1. Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford: Oxford University Press, 1989; K.N. Chaudhuri, *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998.

2. Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, 3 cilt, New York: Academic Press, 1974, 1980, 1989.

kim 16. yüzyıldan sonra Ortadoğu'nun refahında bir azalmanın yaşandığına dair pek şüphe yok. Doğu Akdeniz şehirlerinin doğu-batı ticaretindeki kilit aracı rollerini kaybetmelerinin nedeni bir bakıma küresel ticaret modellerinde o yüzyılda meydana gelen değişikliklerdi. Osmanlı ekonomisinin düşüşe geçme nedeninin altında yatan sebebin Amerika'dan büyük miktarlarda gümüşün getirilmesi ve durumun da Ortadoğu ekonomilerindeki altının gümüşe olan geleneksel oranında bozulmaya yol açması olduğu düşünülebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda gümüşe bel bağlanmaya devam edilmesi 17. yüzyılda tedavüldeki paranın dönemsel olarak değerinin düşmesine ve keskin bir enflasyona sebep oldu.[3] Bölgenin ekonomik sıkıntısına ek olarak, kısmen köylü mülk sahiplerinin Bedevi akınlarının ardından Suriye çölünün kıyılarındaki verimli step arazilerini terk etmesi, kısmen de 17. yüzyılın "Küçük Buz Çağı" ile ilişkilendirilen daha kuru bir iklim nedeniyle artan çölleşme nedeniyle Arap topraklarında tarımsal verimlilik düştü.[4]

17. yüzyılda mali bir krizle karşılaşan İstanbul'daki bürokratlar yeni gelir kaynakları yaratmak için uğraşmak zorundaydılar. Siyasi atalet durumlarını daha da zora soktu. Osmanlı Devleti bürokrasisi eyaletlerdeki kontrol kurumlarının çoğunun kendi eylemsizliği nedeniyle kemikleşmesine ve küçülmesine izin verdi. Osmanlı Devleti tarafından önceden uygulanan sıkı kontrolün zayıflaması bugün Suriye ve Irak'taki kırsal koşullar üzerinde yıkıcı bir etkiye yol açtı ve bu da şehirlerdeki yaşamı etkiledi. Ekonomik koşullardaki bozulma Bereketli Hilal'deki Arapça konuşulan eyaletlerde Balkanlar veya Mısır'da olduğundan daha ciddi idi. Tarımsal açıdan güçlü olan Mısır bile, 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyıllarda ekonomik açıdan tekerrür eden sıkıntılı dönemler geçirdi.[5] 17. ve 18. yüzyılların İstanbul'daki siyasi güçte bir azalmaya tanık olup olmadığı tartışılabilir ancak Süleyman'ın "Altın Çağı"ndan sonra Arap eyaletlerinin ekonomik sıkıntı sinyalleri gösterdiği konusunda çok az şüphe var. Ekonomik sıkıntının bir göstergesi 17. ve 18. yüzyıllarda Arap eyaletlerindeki nüfusta aşikâr bir düşüştü. Ancak bu sonuç farazi olmak zorunda çünkü Süleyman döneminde sultanın tebaasını en azından onların top-

3. Şevket Pamuk, "Money in the Ottoman Empire, 1362-1914," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde, der. Halil İnalcık ve Donald Quatatert, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 953-70.

4. Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s.126-63.

5. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire*, cilt I, s. 81-106.

raklarını kayıt altına alma konusunda oldukça dikkatli olan bürokrasinin aynı şeyi 17. yüzyıl için yapması daha az olası idi.

Ticaret ve şehirlerin refahı

Mısırlı Marksist tarihçi Samir Amin Arap topraklarındaki şehirlerdeki kapitalizm öncesi dünya sisteminin eşsiz olduğunu söyledi. Üç kıtanın kesiştiği noktada, Ortaçağ İslam dünyasında şehirlerin yükselişini sevk eden zenginlik ve onun finanse ettiği kültür feodal Avrupa ve Çin'de olduğu gibi onun "kırsal dünyasının sömürüsünden" değil, ama "öteki ülkelerdeki köylülerin yönetici sınıf tarafından el konulan üretim fazlasından" elde edilmişti.[6] Başka bir deyişle, uzun mesafeli kervan ticaretinden elde edilen kâr Arap şehirlerine refah getirdi ve sadece tarımsal iç bölgelerden gelen üretim fazlasına dayanarak beslenecek nüfustan daha fazlasını desteklemesine izin verdi.

Sadeliğiyle ilgi çekici olmasına rağmen, Amin'in tezi Osmanlı dönemine uygulandığında birtakım değişiklikleri gerektiriyor. Gerçek şu ki, Osmanlı yüzyılları boyunca Arap topraklarındaki tüccarlar bölgesel ticaretten kıtalararası transit ticaretinde olduğundan daha fazla kâr ettiler. Buna ilaveten, Osmanlı yüzyıllarında bölgenin ana şehirlerinin iç kısımlarında sakin olan köylülerin üretim fazlasını tehditle alan yerel tüccarların ve mültezimlerin kırsal sömürüsüne dair yeterli sayıda kanıt var. Köylü sömürüsü Avrupa ve Çin'le sınırlı değildi.

İster yerel ister uluslararası olsun, ticaret Osmanlı yönetiminin ilk yüzyılında Osmanlı Arap şehirlerinin önemli ölçüde büyümesine yol açan aşırı zenginliği yarattı. Arap şehirlerinin nüfusu 16. yüzyılın sonunda önemli ölçüde arttıktan sonra, istikrar kazandı veya bazı durumlarda takip eden iki yüzyıl içerisinde düşüşe geçti. Nüfuslarında bir azalma olsa bile, Arap eyaletlerindeki şehirler dünyanın en büyükleri arasında sayılmaya devam ettiler. 1800 yılında muhtemelen Kahire 200.000, Halep 100.000, Şam ve Bağdat 90.000, Tunus 80.000 ve Musul 55.000'den fazla nüfusa sahipti. Osmanlı Balkanları ve Anadolusu ile karşılaştırıldığında, sultanın Arap topraklarındaki tebaası, şehirlerde yaşayan tahmini yüzde 10'dan yüzde 20'ye tekabül eden 50.000'den fazla nüfus ile şehirliydi.[7]

Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap eyaletlerini çalışan tarihçiler

6. Samir Amin, *The Arab Nation: Nationalism and Class Struggle*, çev. Michael Pallis, Londra: Zed Press, 1976, s. 12-16.

7. Abdel Nour, *Introduction à l'histoire*, s. 84-7; Raymond, *Grandes villes arabes*, s. 62-6.

uzun süredir çalışmalarında şehirleri kırsal alanlara tercih ettiler. Bu miyopluğun nedeni kısmen onların kullandığı kaynakların sonucuydu. Bölgeyle ilgili önceki çalışmalar büyük oranda bölgenin şehirli eliti tarafından yazılan tabakat kitapları ve vakayinameler yanında Avrupalıların yazdığı seyahatnamelere ve konsolos raporlarına dayanıyordu. Bu kaynaklar ikmal sorunları yaşandığı zaman kırsal koşullarla ilgilendiler. Köylülerin yaşamı ise büyük oranda kaydedilmemişti. Önceki çalışmalardaki sessizliği telafi etmek adına, tarihçiler her şehrin kırsal iç kesimlerini de içeren bir perspektif adına aralarında Kahire, Kudüs, Nablus, Trablus, Şam ve Halep'in olduğu çeşitli eyaletlerin şer'i mahkeme kayıtlarına yöneldiler. Aynı zamanda, eyaletlerdeki mali kayıtları ve kırsal kesimde ortaya çıkan birçok probleme dair devletin tepkilerini gösteren İstanbul'daki merkezi arşivlere yöneldiler. Her ne kadar bu kaynaklar tarihi anlatılarda kırsal alanları içerseler de, Osmanlı Arap eyaletleri üzerine çalışmaların çoğunun odağı şehirlerdi. Bu eğilimler kısmen çalışılan insanların dünya görüşünü yansıtıyor. 15. yüzyılın başında, İbn Haldun şehirler olmadan medeniyetin olmayacağını ve sursuz bir şehrin olmadığını yazmıştı.[8] Şehirler nasıl Müslüman entelektüellerin toplumu inşa etmelerinde ayrıcalıklı bir yere sahiptiyseler, ticaret de onlara göre şehirlerin can damarlarıydı.

Amin'in tezinin merkezinde olan Avrasya ve Afrika'yı birbirine bağlayan ticaret yolları, Osmanlı ordusu vardığında sağlam bir şekilde tesis edilmişti. Öte yandan, bu ticaret modelleri hem içten hem de dıştan zorluklarla karşı karşıyaydı. Osmanlı döneminin başlangıcında, güney ve güneydoğu Asya'dan gelen baharatlar ve diğer lüks eşyalar Doğu Akdeniz'deki ticaret merkezlerine gelen Avrupalı tüccarların asıl ilgisini çeken şeylerdi. Bu mallara verilen önem, 16. yüzyıl boyunca Asya'ya direkt yapılan deniz ticareti artınca azaldı. Denizcilik gemilerinin arasındaki rekabet kervanlar tarafından taşınan Asya ticaret mallarının batıya akışını azalttı. Küresel ticaretteki yeni koşullara somut bir örnek vermek gerekirse, 16. yüzyılın ortasında Halep'teki Avrupa ticaretinin dayanak noktası olan biber yüzyılın sonunda şehirde, Lizbon'da talep edilenden daha yüksek fiyata satılan hariç neredeyse bulunamaz olmuştu.[9]

Baharat ticaretindeki düşüş, bazılarının ileri sürdüğü gibi ker-

8. İbn Haldun, *Muqaddima*, cilt 2, s. 243-9.

9. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, çev. Siân Reynolds, 2 cilt. New York: Harper & Row Publisher, 1972, cilt I, s. 543-65.

van ticaretinin sonu anlamına gelmiyordu.[10] Daha ziyade, Ortadoğu'da üretilen ticari mallar Avrupa'yla ticaretin ana ürünleri haline geldiler. Bu ürünlerin başlıcaları İran ipeği ve Suriye'den gelen ham pamuk idi. Kahire Yemen kahvesini ve bazı baharatları Avrupa'ya ve köleleri İstanbul'a ihraç etti. Pamuk, pirinç, buğday ve çivit Mısır'dan İstanbul'a ve Doğu Akdeniz ile Kızıldeniz limanlarına giden önemli ihraç mallarıydı. Teknik olarak, Osmanlı Devleti bu temel ticari malların Avrupa'ya ihracını yasakladı ancak buğdaydaki yasadışı ticaret, özellikle, bu kısıtlamaları atlatıp Avrupa limanlarına ulaşmanın yolunu buldu. Karşılığında Mısırlı tüccarlar, diğer Osmanlı eyaletlerinden kereste, kuru meyve, sert kabuklu meyveler, zeytinyağı ve sabun aldılar. Osmanlı tüccarları Hindistan'dan büyük oranda ithal ettikleri pamuklu kumaşları ve çiviti altın ve gümüş ihracatı yoluyla ödeseler de, Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan arasındaki ticaret ayrıca oldukça zengindi.[11]

Rotaların kendileri değişim halinde olunca, bölge pazarlarında çeşitli ticari malların erişilebilirliğinde değişiklik meydana geldi. Artan Bedevi akınları kervan ticaretinde yön değişikliğine sebep oldu. Buna göre Suriye çölünden geçerek Basra'dan Şam'a doğru giden rota, Halep'e kırsal alanda birkaç günlük nakliyat mesafesi içinde olan Fırat Nehri'nden Birecik'e doğru uzanan rota ile yer değiştirdi. Beyrut'un limanı olarak kullanılan Şam, 15. yüzyılda Avrupa ticaretinin başlıca merkeziydi. 16. yüzyılın sonunda karavan yolları kesin bir biçimde Halep'e kaymıştı. 1581'de Londra'da kurulan Doğu Akdeniz Kumpanyası'nın (Levant Company) ilk sözleşmesi Şam'ı potansiyel faaliyet merkezlerinden biri olarak listelese de hiçbir İngiliz tüccarı oraya yerleşmemişti. Transit ticaretin Şam'dan uzaklaşması ile Memlûk döneminde çok canlı bir liman olan Beyrut düşüşe geçti ve onun yerine geçecek herhangi bir liman ortaya çıkmadı. Buna karşılık, Kahire ve Halep erken modern dönemde Avrupalı tüccarlar için Arap topraklarındaki en önde gelen ticaret merkezleri haline geldiler. İkisi de liman şehri değildi ancak iki kent de Avrupalı tüccarların aradığı malları kendi pazarlarına taşıyan ve bu malları Akdeniz limanlarına nakleden kervan ticaretinin devam etmesine bel bağlamıştı.

Avrupa ticaret belgelerinde bu iki şehrin merkeziliği karşısın-

10. Niels Steensgaard, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

11. Halil İnalcık, "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü," Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi* içinde, İstanbul: Eren, 1993, s. 259-319; Abdullah, *Merchants, Mamluks, and Murder*, s. 57-63.

da afallayan tarihçiler zaman zaman Avrupa ile yapılan ticaretin erken modern dönemde ya şehrin ya da tüm imparatorluğun ticari refahı için en esaslı bileşeni olmadığı gerçeğini gözden kaçırdılar. Bölgedeki ticaret, sadece birtakım potansiyel müşterilerle sınırlı değildi. Bu tezi desteklercesine, Şam'ın ticari rolü Avrupalı tüccarların onun pazarlarından çekilmesiyle azalmadı. Hem Kahire'nin hem de Şam'ın tüccarları sadece birkaç haftada on binlerce müşteriyi pazarlarına çeken yıllık hac sayesinde zenginleşmekteydi. Yaklaşık olarak iki ay sonra, hacılar Mekke'den aldıkları Yemen kahvesi, Güney Asya baharatları ile geri dönüyorlardı.[12] Şam Osmanlı yönetiminin ilk üç yüzyılında Avrupalı tüccarlara ev sahipliği yapmamış olabilirdi ancak pazarlarında Kuzey Afrikalılar, Hintliler, İranlılar ve Orta Asyalılar iç içe geçmişlerdi.

Kahire ve Şam'ın ticari hayatında haccın önemi Osmanlı İmparatorluğu'nun tümünde nispeten eşsiz olan Arap topraklarındaki ticaretin bir özelliğini işaret ediyor; o da Müslüman tüccarların varlığı. Onların katılımı hac için mutlak bir gereklilikti. Avrupa'yla yapılan ticaret bile 17. yüzyıl boyunca büyük oranda hâlâ Kahire ve Halep'teki Müslümanların elindeydi.[13] Öte yandan gayrimüslimler, fetihlerden sonraki yüzyıl içinde imparatorluk ticaretinde kendilerine yer edinmeye başlıyorlardı. 17. yüzyılda, Hıristiyan Arap tüccarları tarihi kayıtlarda Halep'teki Müslüman yatırımcılar için ticari aracılar olarak ortaya çıktılar. 18. yüzyılda Arapça konuşan Hıristiyanlar tarihi kayıtlarda şehirdeki önde gelen tüccarlar arasındaydı ve İran'dan gelen ve ipek ticaretini ellerinde tutan Ermeni tüccarların hepsi yerlerini Doğu Anadolu kökenli Ermenilere bırakmak üzere kayboldular.[14] Aynı yüzyılda, Suriyeli Hıristiyan tüccarlar Kahire'de iş yapmaya başladılar ve nihayetinde şehrin hem Avrupa hem de Kızıldeniz'le olan ticaretinde baskın hale geldiler.[15] Arap ülkelerinde tüccar sınıflarının etnik yapısının dönüşümünün başka bir işareti olarak, geç 18. yüzyıl Basra'daki İran Ermeni tüccarların servetlerinin azalmasına ve 19. yüzyılda Hindistan ile Irak ticare-

12. Faroqhi, *Pilgrims and Sultans*, s. 158-70; Abdul-Karim Rafeq, "Qafilat al-hajj al-shami wa ahammiyatuha fi al-'ahd al-'uthmani," *Dirasat iqtisadiyye wa ijtima'iyya fi ta'rikh bilad al-sham al-hadith* içinde, Şam: Maktabat Nubil, 2002, s. 169-92.

13. Nelly Hanna, *Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant* Albany: State University of New York, 1998; Masters, *Origins of Western Economic Dominance*, s. 79-93.

14. Masters, *Christians and Jews*, s. 71-80.

15. Raymond, *Artisans et commerçants*, cilt II, s. 477-480.

tini idare eden Arapça konuşan Yahudi tüccarların yükselişine tanıklık etti.[16]

18. yüzyılda gayrimüslim Osmanlı tüccarlarının ekonomik açıdan önemlerinin artması Müslümanların ticaretten geri çekildiği anlamına gelmiyordu. Suriye'nin ekonomik şartları üzerine Sir John Bowring'in yazdığı ve İngiliz Parlamentosu'na 1840'ta sunduğu kapsamlı raporda da belirtildiği üzere, Müslümanlar 19. yüzyıla kadar Şam'daki uzun mesafe ticareti üzerinde neredeyse tamamen bir tekel kurmuşlardı.[17] Osmanlı Arap şehirleri arasında, muhtemelen en büyük gayrimüslim ticaretine sahip Halep'te bile, Müslüman el-Emiri ailesi, 18. yüzyılın ikinci yarısında şehrin önde gelen tüccarlarındandı ve diğer Müslüman tüccarlar 19. yüzyılda oldukça faaldiler.[18] 18. yüzyılın sonunda Müslümanlar Kahire'nin en ileri gelen tüccarları arasındaydılar.[19] Osmanlı Arap şehirlerinde Müslüman bir tüccar sınıfın ayakta kalması, gayrimüslimlerin maliye ve ticaret üzerinde esaslı bir tekel kurdukları imparatorluğun geri kalanıyla tam bir tezat oluşturuyordu. Arap topraklarında Müslüman ve gayrimüslimler, özellikle de bir Avrupa gücü tarafından himaye edilenler arasında bazen ortaya çıkan rekabet ve ihtilafın işaretleri var[20] ancak farklı dini cemaatlerin üyeleri arasında ticari işbirliğine dair de yeterli kanıt bulunuyor.

Loncalar

Doğunun transit ticareti 20. yüzyılın ilk yarısında birçok ekonomi tarihçisinin hayal gücünü cezbetti[21] ancak loncalar (tekili taife, çoğulu tavaif) Osmanlı dönemindeki her Arap şehrindeki ekonomik hayatın merkezindeydi. Taife kelimesi basitçe "grup" demektir ve Osmanlı otoriteleri tarafından dini cemaatler de dahil olmak üzere birçok farklı tipteki sosyal gruplaşma için kullanılmıştır. Ekonomik alanda, tavaif hem organizasyon hem de işlevsel açıdan Ortaçağ ve erken modern Avrupa'da ortaya çıkan loncalara benzeyen gönüllü teşekküllerdi. Avrupa'da olduğu gi-

16. Abdullah, *Merchants, Mamluks, and Murder*, s. 99-115.

17. John Browring, *Report on the Commercial Statistics of Syria*, Reprint, New York: Arno Press, 1973, s. 94.

18. a.g.e., s. 80.

19. Raymond, *Artisans et commerçants*, cilt I, s. 244-305.

20. Bruce Masters, "The Political Economy of Aleppo in an Age of Ottoman Reform," *JESHO* 52, 2010, s. 302.

21. Alfred Wood, *A History of the Levant Company*, Londra: Oxford University Press, 1935; François Charles-Roux, *Les échelles de Syrie et de Palestine au XVIII siècle*, Paris: Paul Guenther, 1928.

bi, loncalar erken modern dönemde Arap şehirlerindeki zanaat üretiminin neredeyse her veçhesini ve hizmet endüstrilerini kontrol ettiler.

Tarihçiler Osmanlı ekonomisinde loncaların öneminin uzun süredir farkında oldukları halde, loncaların köklerine dair sorular ve Osmanlı toplumunda işlevleri konusunda son yıllarda büyük bir revizyona gittiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda iç ticaretin rolüne dair anlayışımızı genişletmeye ilaveten, Arap şehirlerinin mahkeme kayıtlarındaki arşiv çalışması, loncaları devlet kontrolünün araçları olarak tahayyül eden önceki nesil tarihçilerin paradigmasını alaşağı etti.[22] Loncalar, önceki tarihçilerin ileri sürdüğü üzere, şehir nüfusunun büyük bir kesimi ve hükümet arasında önemli bir bağlantıdır ancak loncalar kendi idarelerini desteklemesi için devlete dayandıklarından bu karşılıklı bir durumdu. Loncalar vergileri temin ettiler ve savaşlar veya doğal afet zamanlarında şehir nüfusunu mobilize etme kapasitesine sahiptiler. Ancak her iki kamusal işlevde de, mahalle imamları veya muhtarları mahalle sakinleriyle ilgili devlet tarafından verilen sorumlulukları üstlenmede lonca şeyhlerinden daha önemliydiler.[23]

Birçok Arap şehrinden gelen kanıt loncaların devlet müdahalesi olmadan üyelerin isteği üzerine kurulduğu veya feshedildiğini göstermektedir.[24] Üyeler, loncaya girişi kontrol edip kimin loncanın şeyhi olacağını seçtiler. Kadı atamayı resmileştirirdi ve bir kadının üyelerin sundukları birini atamayı reddettiği çok nadir görülürdü. Birinin loncaya üye olması Türkçede gedik, Arapçada haluv denilen bir belgenin verilmesiyle onaylanırdı. Her iki terim de Şam ve Halep mahkeme kayıtlarında kullanılmıştır. Kadı alıcısının karşılığında mahkemeye ücret ödeyeceği belgeyi düzenlerdi. 20. yüzyıl Birleşik Devletleri'ndeki işçi sendikası kartlarında olduğu gibi bu belgeler de babadan oğula geçebilir ve satılabilirdi.

Lonca üyeleri, hammaddelerin nasıl dağıtılacağı ve kalite kontrolleri yöntemleri konularını içeren lonca kurallarını belirlemişlerdi. Üylik neyin adil olacağı konusunda kadıyla yapılan müşavereden sonra bitmiş mallar veya hizmet için fiyat belirlerdi. Lonca üyeleri, kuralları, fiyatları ve lonca liderliğine dair seçimlerini,

22. Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt I, s. 281-94; Gabriel Baer, "The Administrative, Economic and Social Functions of the Turkish Guilds," *IJMES* 1, 1968, s. 49.

23. Muhtarların ve sorumluluklarının bir listesi için bkz. *Damascus: Aleppo sijillat*, cilt 21, s. 212; Wilkins, *Forging Urban Solidarities*, s. 109-12.

24. Şu eserlere başvurulabilir: Raymond, *Artisans et commerçants*, cilt 2, s. 503-85; Amnon Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, Leiden: Brill, 2001.

şeyhlerinin beyanına onay verdiklerini tüm üyeler veya en azından birçoğu adına, kadı önünde sözlü olarak tasdik ederlerdi ve adları da mahkeme kâtibi tarafından usulen kayda geçirilirdi. Hukuk sistemi kuralların tatbikini talep edebilirdi ancak kuralları kadılar koyamıyordu. Eğer loncalar arasında veya bir lonca ile tüccarlar arasında bir tartışma çıkarsa bir kadı meseleyi çözmek için kendi yorumunu tatbik etmekte özgürdü.[25] Anadolu ve İstanbul'daki loncalar üzerine çalışan araştırmacılar imparatorluktaki loncaların Arap topraklarında var olan özerkliğin aynısına sahip olduğunu gösterdi.[26] Bundan dolayı, lonca sisteminin sivil toplumu şekillendirmede önceleri düşündüğümüzden daha fazla güce ve etkiye sahip olduğunu artık biliyoruz. Her halükârda loncalar devlet kontrolünün aracı değildiler.

Bir loncadaki üyelik, zaman zaman, belli bir etnik veya dini grupla sınırlıydı. Örneğin Halep'te hamallar genel olarak Kürt'tü. Belli bir ekmeğin üretiminde uzmanlaşan bir loncanın üyeleri Güneydoğu Anadolu'nun Sasun bölgesinden gelen Ermenilerdi. Bölgenin tümünde kuyumcu ustalarının çoğu Yahudilerdi. Suriye'deki inşaat loncalarında olanlar Hıristiyanlardı. Birçok lonca üyeliği, özellikle Halep, Şam ve Kahire'de kumaş dokumacılığında çalışanlar, din sınırlarının ötesine geçti. Eğer bir lonca farklı dini cemaatlerden üyelere sahipse, üyelerinin hepsi olmasa bile şeyhi her zaman Müslüman olurdu. Benzer bir şekilde, lonca mahkemede yeminli ifade verdiğinde Müslüman üyelerin isimleri gayrimüslim üyelerden önce listelenirdi. Mahkeme kayıtlarında loncalar arasındaki çekişmelere dair de davalar vardı ve bu çekişmeler zaman zaman şiddet de içerebiliyordu. Ancak herhangi bir loncanın, veya tüm loncaların içinde dinleri nedeniyle üyeliği kişilere yasaklama yolunu aramaya dair herhangi bir dinsel uyumsuzluk işareti yok.

Loncaların özerkliğine rağmen, lonca uygulamaları vergilerin toplanmasına müdahale ettiğinde veya vergilerle düşüşe neden olduğunda merkezi devlet fermanını loncalara dayattı. Bu tarz bir müdahale, Halep'in yünlü kumaşçıları 17. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'dan ithal edilen kumaşı taklit etmeye başladıklarında meydana geldi. Bu yeniliğin yarattığı fiyatlardaki rekabet müşterilerin

25. Masters, *Origins of Western Dominance*, s. 200-13; Galal el-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979, s. 57-64.

26. Haim Gerber, "Guilds in Seventeent-Century Anatolia Bursa," *Asian and African Studies* 2, 1976, s. 59-86; Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage*, Leiden: Brill, 2004.

giderek yerel ürünü ithal edilen kumaşa tercih etmelerine ve bu durumda İstanbul'a gelen gümrük vergilerinin azalmasına neden oldu. Devlet, yün üreticilerinin loncasına ek vergiler koyarak kayıplarını telafi etme yoluna gitti. Yerel ürün tüketiciler için fiyatta rekabet gücünü kaybettiği ve lonca kumaşı üretmeyi durdurduğu için bu eylem etkin bir şekilde bu yeniliğe nokta koydu.[27]

Merkezi devlet artan bir şekilde yeni gelir kaynakları aradığı için, devletin lonca meselelerine müdahalesi 18. yüzyılda yoğunlaştı. Loncalar için en gurur kırıcı müdahale devletin loncaların vergilerini bir ömür boyu toplama hakkını açık artırmayla malikânecilere satmaya başlamasıydı. Bu durum dışarıdakilere lonca siyasetine girme imkânı tanıdı ve şeyhin geleneksel otoritesine meydan okudu. Rakip sesler arasındaki mücadelelerin birinde, Halep'in kumaş üreticileri malikânecilere karşı şeyhin yanında yer aldılar ve 1772'de 129 gün süren bir iş durdurma eylemini yürürlüğe koydular. Grev, en nihayet bir kadı anlaşmazlık konusunda loncaların lehine karar verdiğinde sona erdi.[28] Bu eylem, loncaların Arap şehirlerinin ekonomisinde Osmanlı dönemi boyunca önemli bir role sahip olduğu gerçeğinin altını çizerken, kriz zamanlarında üyeleri için kolektif bir ses yaratmada siyasi bir rol oynadıklarını gösteriyor. Arap şehirlerindeki birçok lonca, siyasi rollerini artırarak, imparatorluğun tümünde olduğu gibi, 18. yüzyılda gerektiğinde silahlı güç sağlayan geniş bir yeniçeri ağı bileşenine sahipti. Bu bağlantı sonucu, 18. yüzyıldaki Arap vakanüvisleri sıklıkla sosyal bozulmanın etkenleri olarak bazı loncalar ile yeniçerileri birleştirdiler.

"Bir ayan çağı" var mıydı?

Loncalar Arap şehirlerindeki alt sosyoekonomik sınıfların sesi olmuşlarsa, ayan şehirdeki sosyal piramidin en tepesindeydi. Kolektif çoğul isim olarak ayan terimi Arap vakanüvisleri tarafından tıpkı Britanya Adaları'nda yaşayan 18. yüzyıl sakinlerinin "yüksek sosyete" veya seçkinler tabakasını ifade ederken yaptığı gibi, kendi şehirlerinin önemli insanlarını nitelemek için kullanılıyordu.[29] Görünüşe bakılırsa, bu kategoriye tam olarak kim-

27. Masters, *Origins of Western Economic Dominance*, s. 198-9.

28. ag.e. s. 210.

29. Toby Barnard, *A New Anatomy of Ireland: The Irish Protestants, 1649-1770*, New Haven, CT: Yale University Press, 2003, s. 21-40.

lerin dahil olduğu, Osmanlı yüzyılları boyunca değişim gösterdi. 16. yüzyılda, Şamlı vakanüvis İbn Tulun ayan sözcüğünü kullandığında umumiyetle şehrinin sivil elitini değil, ileri gelen ulemasını kastediyordu.[30] 18. yüzyılda Arap eyaletlerine gönderilen Osmanlıca belgeler şehrin askeri olmayan ileri gelenlerinden bahsederken veya onlara hitap ederken hep "ulema ve ayanlar" ibaresini kullanırlar ki bu da, ayan teriminin ilmiye sınıfından olmayan şehirli seçkinler için kullanıldığını gösterir. Ancak, en azından 18. yüzyılda yaşayan Şamlı Müslüman yazar bu terimi öncelikli olarak ilk anlamında, yani ileri gelen ulemayı nitelemek için kullanmaya devam etti.[31]

Yazarlar ayan terimini kimin için kullanmışlarsa bununla şehirlerinde bir nevi "doğal" lider konumunda olan "kaliteli" aileleri işaret ediyorlardı. Bu aileler arasında nesiller boyunca dini âlimler çıkaran ve önde gelen dini vakıflar üzerinde kontrol sahibi olanlar çoğunluktaydı ancak, bazı tüccar aileleri de bu gruba dahildi ki aslen şehirde yaşamalarına rağmen büyük kırsal mülk hisselerine sahiptiler. Aslında, birçok önde gelen aile farklı bir sürü ekonomik girişimle meşguldü. Albert Hourani onlar için muteber kimseler anlamındaki *notables* terimini kullandı ve İngilizce yazan tarihçiler ayan için bu terimi benimsediler.[32] Her Arap kasabasının ve şehrinin, yazılı kayıtlarda aile isimleriyle ifade edilen kendi muteber kişileri vardı. Bazı durumlarda soyları sözde ilk Arap fatihlerine kadar uzanan ayan ailelerinin varlığı, imparatorluktaki Arap Müslüman toplumunun ayırt edici bir özelliğiydi çünkü nesiller boyu devam eden aile isimleri başka bir yerdeki Müslümanlar arasında nadir görülen bir durumdu.

Soyla iftihar edilmesi ayan statüsünün önemli bir parçasıydı ancak ailelerin kendileri sabit değillerdi. Şam ve Halep'teki aileler üzerine yapılan çalışmalar bazı ailelerin oldukça uzun ömürlü olduklarını ve konumlarını yüzyıllar boyunca koruduklarını, bazılarınınsa zaman içinde yükselip alçaldıklarını gösteriyor.[33] Bir aile statüsünü elde tutabilmek için çaba göstermek zorundaydı yoksa bilinmezliğe düşme riskini alması gerekiyordu. Yine de öyle görü-

30. İbn Tulun, *Mufakahat al-khillani*, s. 92.

31. İbn Kannan, *Yawmiyyat shamiyya*, s. 87.

32. Albert Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of the Notables", *Beginnings of Modernization in the Middle East içinde*, der. William Polk ve Richard Chambers. Chicago: University of Chicago Press, 1968, s. 41-68.

33. Margaret Meriwether, *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*. Austin: University of Texas Press, 1999; Linda Schilcher, *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18 th and 19 th Centuries*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985.

nüyor ki herhangi bir dönemde bir Arap şehrinde yaşayanlar kendi dönemlerinde kimlerin ayan üyeleri olduğunun bilincindeydiler. Müslüman yazarlar için, ayan yalnızca Müslümanlardan oluşmaktaydı. Ancak 18. yüzyılın sonlarında yazan Halepli Hıristiyan vakanüvis Yusuf Dimitri Abbud'un (ö.1803) bu terimi şehrindeki ruhban sınıfından ayrı tuttuğu Hıristiyan cemaatlerin sivil önderlerinden bahsederken kullanması dikkat çekicidir.[34] 18. yüzyıl Müslüman mahkemelerine ait kayıtlarda önde gelen Hıristiyanlar için aile isimlerinin kullanılması Halep'teki Hıristiyanlar arasındaki statünün bir göstergesiydi. Bu uygulama bir önceki yüzyılda bilinmiyordu. Bir ayan üyesi olabilmek için, bir aile ismi ön şarttı ve kendi kendini var eden Hıristiyan tüccar aileleri Müslüman komşularının sosyal pratiğine uyum sağlama konusunda atiktiler.

Bereketli Hilal'in 18. yüzyıl sakinleri için ayanın anlamı tam olarak ne olursa olsun, Osmanlı Arap toprakları üzerinde çalışan tarihçiler bu yüzyılı sıklıkla "ayan çağı" olarak tanımlamışlardır. Bu, Şam'daki Azm ailesi veya Musul'daki Celililer gibi yerel aktörlerin İstanbul'dan atanan memurlara nazaran kendi şehirlerinin siyasi yaşamı üzerinde egemen oldukları bir döneme dikkat çekmek için kullandıkları geniş kapsamlı bir ibaredir. Hourani bu yüzyılda 18. yüzyılın şehir politikalarında bu ailelerin rolüne işaret eden ve onları siyasi bir sınıf olarak tanımlayan ilk kişidir. Hourani'nin tanımladığı sınıf şehirli nüfus için geleneksel bir temsilci görevi gören dini âlimleri, "sivil ileri gelenleri" veya bazı ekonomik kaynakları kontrol edenleri ve son olarak askeri garnizonların liderlerini içerdiği için bir nevi "ortaya karışık grup" idi. Hourani ayrıca bu ileri gelenlerin 18. ve erken 19. yüzyılda bölgenin politikalarını anlamakta anahtar görevi gören bir sınıf olduklarını ileri sürdü. Çünkü onlar başkentten gelen hükümet kontrolünün zayıflamasıyla yaratılan siyasi boşluğu doldurmuşlar ve imparatorluk çıkarları yerine, yerel çıkarlar konusunda seslerini yükseltmişlerdi.

Tarihçilerin ayanlığı sosyal/siyasi bir kategori olarak geniş oranda kabul etmeleri, bu paradigmayı revize etmeyi düşünme zamanıdır. Revizyonizmi en çok gerektiren sebep, bu terimin yararlı olabilmesini engelleyecek kadar fazla kişiyi içine alacak şekilde genişletilmiş olmasıdır.[35] Margaret Meriwether yeniçeri birliklerinden veya güçlü loncaların ileri gelenlerinden oluşan yetkililerin

34. 'Abbud, al-Murtadd, s. 22.

35. Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of the Notables," s. 48-9; Schilcher, *Families in Politics*, s. 136-56.

18. yüzyıl Halep'inde siyasi gücü ellerinde tutmalarına rağmen, eski elit ailelerin sosyal çevrelerine kabul edilmediklerini not etmiştir.[36] Adel Manna Osmanlı Filistin'inin yerel elitini tanımlarken, "sosyo-dini" idarenin içerisindekilerle (efendi, ulema, eşraf), vali olarak atanan veya askeri kabiliyetlere sahip olanlar arasında benzer bir ayrım yapmıştır.[37] Bir iki nesil sonra askeri kökenden gelen ailelerin ayandan sayılması elbette mümkündür ancak ailenin isim babası çağdaşları tarafından saygıdeğer topluluğa dahil edilmeyecektir. Yeniçeri ağaları Halep ve Şam'daki eyalet heyetlerinde otururken ve bu da onların siyasi gücünün bir göstergesiyken, iki şehrin asıl ayanı düşük sosyal statüye sahip oldukları için kızlarının onlarla evlenmelerine izin vermezlerdi.

Bazı ayan üyeleri siyasi güce sahip olmuş olabilirler ancak şehirlerinin siyaset sahnesinde yer almaları ayan statülerine bağlı değildi ve hatta bu statülerinin onlara ekstra bir destek sağlama durumu da yoktu. 18. yüzyılda Suriye ve Irak'ta yerel kökenden gelen ve belli bir derecede siyasi güce sahip olanların çoğu kendi çağdaşları tarafından ayan olarak tanımlanmadılar ve ayan olarak görülenlerin çok azı, yerel valilerin gücünün en çok azaldığı aşırı kriz durumları haricinde gerçek bir siyasi güce sahip olmuştu.[38] 19. yüzyılda Şam'da Azm veya Halep'te Küçük Ali Ağa'nın soyundan gelenler ya da Musul'da Celililer tam anlamıyla ayan üyeleridirler ancak hanedanların kurucusu olan ataları değildirler. Hatta asıl ayanın sesinin temsilcisi olarak görülebilecek vakanüvisler onları yabancılar olarak görürler.

18. yüzyıl Suriye tarihçileri için Azmler'den daha pragmatik bir ayan ailesi yoktur. Ancak, onlar da 18. yüzyılda bir Osmanlı Arap şehri sakininin imgeleminde yerel olmanın ne anlama geldiğini belirleyebilmemiz açısından sorunludurlar. İsmail Paşa ibn el-Azm etnik kökenleri belirsiz olan, ancak 17. yüzyılda Suriye merkezindeki Hama ve Maarrat el-Numan kasabalarını çevreleyen bölgede mültezimlik yapan el-Azm ailesinden gelen bir hayli etkili valilerden ilkiydi. Azm ailesi Suriye eyaletlerindeki siyasi hayata, bir sonraki yüzyılın büyük kısmı boyunca bu aileden gelen ve 1725'ten 1783'e kadar aralıklarla Şam, Halep ve Trablusşam valiliği yapan üyeler yoluyla hâkim oldu. Şam'ı

36. Meriwether, *The Kin Who Count*, s. 30-68.

37. 'Adel, Manna', "Continuity and Change in the Socio-Political Elite in Palestine during the late Ottoman Period," *The Syrian Land in the 18 th and 19 th Century* içinde, der. Thomas Philipp, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, s. 69-90.

38. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus*, s. 67-89.

1743'ten 1757'ye kadar yöneten Esad Paşa el-Azm (ö. 1758), seleflerinin bir ya da en fazla iki yıl kaldığı posizyonda emsalsiz uzunlukta kalmanın tadını çıkardı.

Azmlerde olduğu gibi yerel kahraman statüsündeki bariz adayların durumunda bile, çağdaşlarınca Şam'ın asıl ayan üyeleri olarak görülüp görülmediklerine dair sorular vardır. Muhammed ibn Kannan 1137/1724-5 tarihli kaydında Şam Valisi Çerkez Osman Paşa'nın (yerel halk arasında Ebu Tavk olarak bilinir) görevine son verildiğini ve yerine ailesinin geldiği yere nispeten sadece el-Numani olarak tanımlanan İsmail Paşa ibn el-Azm'ın getirildiğini yazar.[39] İsmail şehri başka bir Osmanlı yetkilisi olan Aydınlı Abdullah Paşa'nın geldiği 1730 tarihine kadar yönetti. İbn Kannan daha sonra Şam valiliği (1734-8) yapan ve özellikle adil ve ferasetli olarak gördüğü İsmail'in kardeşi Süleyman için bir methiye düzmüştü.[40] Yazar Süleyman'ın yönetimiyle ilgili tüm iyi şeyleri ayrıntılandırarak devam eder ve yönetiminin sonuyla ilgili şunları söyleyerek cümlelerine son verir: "Süleyman Paşa ülkesine gitmek için yola çıktı ve beraberinde adamlarını, çocuklarını, köle kadınlarını aldı ve Şam'da geriye ondan hiçbir şey kalmadı."[41] Yazar açık bir şekilde, övgüye layık olmasına rağmen Azm ailesini Şamlı olarak görmemektedir.

Hourani'nin ayan terimine dair kullanımı eğer siyasi bir sınıf anlamında kullanılacaksa problemlidir ancak sosyal bir ünite olarak kullanımı geçerlidir. Bu açıdan faydası, çağdaşlarınca toplumun "doğal" liderleri olarak görülen yerel aileleri, Osmanlı olmayan yeni güç sahipleri ile Osmanlı siyasi düzeninin üyelerinden ayırmasıdır. Çağdaşları onların kim olduğunu bildiği için ayan üyelerinin Osmanlı Devleti'nce siyasi açıdan tanınıp tanınmadıkları Arap şehirli toplumundaki fonksiyonları açısından oldukça önemsiz bir sorudur. Bir kriz söz konusu olduğunda şehir halkı kendilerine tavsiyede bulunmaları ve kaygılarını hükümet merkezine iletmeleri için ayanlara başvurmuşlardır. Buna ilaveten, Philip Khoury'nin belirttiği üzere bu aileler, ayan çağı denilen dönemden çok sonra da, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonundan manda yönetimine kadar otoritelerini devam ettirdiler.[42] Aslına bakılırsa, onlar Suriye'nin aristokrasisi haline geldiler.

39. İbn Kannan, *Yawmiyyatshamiyya*, s. 364.

40. a.g.e., s. 484.

41. a.g.e., s. 500-1.

42. Philip Khoury, "Continuity and Change in Syrian Political Life: The Nineteenth and Twentieth Centuries", *AHR* 96, 1991, s. 1374-407.

Ayanın Şam, Halep, Musul ve Kudüs gibi şehirlerde 18. yüzyılda sahip olduğu gerçek siyasi gücün derecesi ne olursa olsun, Arap toplumundaki pozisyonu imparatorluğun başka bir yerindeki çağdaş gelişmelerle tam bir karşıtlık içerisindeydi. Terimin Osmanlıca formu ayan (çoğulu ayanlar) önde gelen kişilerin tabakasına değil, ancak 18. yüzyılda Anadolu ve Balkanlar'daki çeşitli eyalet merkezlerinde ortaya çıkan tekil, yerel ölçekteki güçlü şahsa işaret ediyordu. Bu kişi Türkçede derebeyi sözü ile de ifade edilir. Bu şahıslar, ordu kurmak için kendilerine nakit parayı sağlayan yerel kaynakları ve imparatorluğun geniş kısımlarını yönetecek valilikleri ele geçirme yeteneğine sahip hanedanlar yarattılar. Bu ayanlar çoğunlukla İstanbul'un kontrolünden bağımsız hareket ettiler ve Avrupalı tüccarlarla doğrudan ticaret yaptılar.[43] İstanbul'dan bağımsız bir şekilde politikalara girişme ve özel ordular kurma becerileriyle Balkanlar ve Anadolu'daki ayanlar Bereketli Hilal'in Arap eyaletlerindeki sabık adaşlarından çok Kuzey Afrika'daki hanedanlardan gelen valilere benziyorlardı.

Suriye eyaletlerinde, yalnızca müstahkem Akka şehrinden Sayda ve 1775-1805 arasında zaman zaman Şam valiliğini elde eden Cezzar Ahmed Paşa gerçek bir hanedan olmasa bile Anadolu'daki çağdaşlarını andıran bir güç merkezi kurdu. Osmanlı Suriye'si tarihçileri Cezzar Ahmed'in kariyerini sıklıkla 18. yüzyıl Bereketli Hilal'indeki ayan valiler fenomeniyle ilişkilendirseler de, o yerel bir kişilik sayılamazdı. Filistin'e gelmeden önce kariyerine Mısır'da paralı asker olarak başlayan bir Bosnalı Müslüman'dı. Ölümünün ardından vali olanlar Azmler veya Celililerin durumunda olduğu gibi onun soyundan gelenler veya onun akrabaları olanlar değildi, ancak onun memlûkleriydi. Bu bakımdan, Cezzar Ahmed Azmlerden daha çok, Bağdat'taki memlûk hanedanına benziyordu. O Arap vakanüvislerin gözünde bir ayan üyesi değildi, ancak Osmanlı Devleti'nin gözünde onların anladığı şekilde potansiyel olarak kural tanımaz bir ayan olarak görülmüştü.

Kırsal manzara

18. yüzyıl boyunca Bereketli Hilal'deki ayan ailelerinin ekonomik pozisyonları, zenginlik için yeni fırsatlar sosyal saygınlıklarını ve siyasi etkilerini destekledikçe güçlendi. Artan ekonomik

43. Fikret Adanır, "Semi-Autonomous Forces in the Balkans and Anatolia," *The Cambridge History of Turkey* içinde. Cilt 3, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, der. Suraiya Faroqhi, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 157-85.

güçlerinin kaynağı şehirlerin dışındaki işlenebilir toprağın kayda geçirilmesi ve vergilendirmesiyle ilgili prosedürlerin değişmesinde yatıyordu. İlk kez 8. yüzyıl Hanefi kadısı Ebu Yusuf'un *Kitabü'l-harac*'ında bahsettiği üzere toprak mülkiyeti üzerine İslami hukuk geleneğine göre, Arabistan'ın dışındaki toprak sahipleri Müslüman ordularına barış yoluyla teslim olanlar ve olmayanlara göre bölünmüştü.[44] İkinci kategoriye giren şahısların toprakları devlet tarafından yönetilmek üzere ceza olarak Müslüman topluma (ümmet) verilmişti. Osmanlı döneminde devlet topraklarına miri denirdi ve tımarlar ve iltizam şeklinde bölüştürülebilirdi. Her bir durumda da, toprak teknik olarak, büyük oranda inananlar topluluğuna ait olmaya devam ederdi ancak onların yararına olmak üzere devlet tarafından yönetilirdi. Devlet bu topraklarda çalışan köylülerin ürettiğinden vergi almak hakkını başkalarına verirdi veya daha doğru bir deyişle satardı. Bu paralar teoride merkezi devlet hazinesine aktarılır ve devlet de bu fonları "iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak" için kullanır ve böylece Müslüman topluma olan karşı yükümlülüğünü yerine getirirdi.

Devlet arazileri kategorisine ek olarak, İslam hukuku özel mülkü de tanıdı ve korudu. Özel mülk sahipleri yaptıkları üretime göre devlet vergilerini ödediler ancak toprağı mülkiyet olarak satabilirlerdi. Özel mülk ayrıca Kuran'ın belirlediği çetrefil miras kaidesine de tabi idi. Mülk kategorisi şehirdeki mülkiyetin çoğunu ve ayrıca kırsal alanda yoğun bir tarım faaliyeti gerektiren bahçeleri ve bostanları kapsıyordu. Umumiyetle, Osmanlı Arap topraklarındaki bir köy, hem dağılım usulü bölgeden bölgeye hatta bölgenin içinde bile değişen devlet topraklarını hem de özel mülkü içerirdi. İkinci kategori, aralarında devlet topraklarında yetişenlerin de olduğu zeytin veya meyve, fındık, dut ağaçlarından oluşurdu. Özel mülk olarak ağaçlar satılabilir, miras alınabilirdi ancak yetiştikleri toprak satılıp alınamazdı.

Kırsal toprakların vakıf kategorisine transfer edildiği köklü uygulama toprağın kime ait olduğu sorununu daha da karmaşık bir hale getirdi. Bu sınırları açıkça tanımlanmış özel mülkte ve hatta devlet arazisinde yetişen bostanlardaki tek tek ağaçlarda bile yasal iken, bu uygulama aslen miri kategorisinde olan ekilebilir araziyi bir vakfı desteklemek için temlik ettiğinde tartışma konusu haline geldi. Arap eyaletlerindeki birçok hukuk âlimi bunun izin verilebilir bir durum olduğunu düşünürken, başkentteki âlimler

44. Ya'qub Abu Yusuf, *Kitab al-kharaj*, Kahire: al-Matba'a al-Salafiyya, 1962.

umumi geleneğin farklı yorumlanabileceğini gösteren başka bir örnek sunuyorlardı. Osmanlı âlimlerinin kırsalda vakıflar yaratma konusunda aşırı titiz olmaları anlaşılabilir bir durumdur. Bu, kendi maaşlarının ödendiği merkezi hazineye giden gelirleri azaltan net bir sonuca yol açacaktır. Öte yandan Osmanlı döneminde Suriye ve Filistin'de köylerin vakıf mülkleri olmaları sıradan bir durumdur ki bu vakıflara Osmanlı hanedanının kendisi tarafından kurulan vakıflar da dahildir.[45]

Önceki bölümde tartışıldığı üzere, tımar sistemi Arap topraklarına getirildiği elli yıl içerisinde sıkıntı yaratmaya başladı ve Bereketli Hilal'deki tımar olan köylerin birçoğu iltizama dönüştürüldü. Mültezimler ya 17. yüzyılda eyalet merkezlerinde görevlendirilen Osmanlı askeri personelinden oluşuyordu ya da Lübnan'ın Şuf bölgesindeki Dürzi Man ailesi veya Bekaa Vadisi'ndeki Şii Harfuş kabilesi gibi baskın kırsal kabilelerdi. Man kabilesinin en hırslı üyesi olan Fahreddin 17. yüzyıl başlarında Güney Suriye ve Kuzey Filistin boyunca ekilebilir geniş toprakları kontrol etmişti.[46] 17. yüzyılın sonunda, İstanbul'daki hükümet vergileri toplama hakkını iltizam usulünde olduğu gibi belirli bir süre üzerinden değil de mültezimin yaşam boyu elinde tutacağı şeklinde düzenleyerek elden çıkarmak ve böylece hızlı bir nakit aktarımı sağlayacak bir plan yaptı. Bu yeni ünitenin adı malikâne idi. Her ne kadar bu terim Arapçada "özel mülk" kelimesiyle aynı kökten gelse de, mülk sahibi için mülkiyet hakkı anlamına gelmiyordu. Ancak icraatta mültezimler vergi topladıkları köyler kendi özel tımarlarıymış gibi davranıyorlardı.

20. yüzyılın başında Kâmil el-Gazzi tarafından yazılan Halep tarihinde bu uygulamanın bir yansıması vardır. 1693 yılı için girdiği kayıtta yazar, Halep'in kazaskeri ve valisinin aldıkları bir fermanla, bundan böyle iltizamların onları elinde bulunduranların özel mülkleri olduğunu, nakde çevrilmek üzere satılabileceklerini veya mültezimlerin çocuklarınca miras alınabileceğini bildi-

45. Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasant's Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, Londra: Croom Helm, 1988, s. 98-121; Samir Seikaly, "Land Tenure in 17 th Century Palestine: The Evidence from the al-Fatawa al-Khairiyya," *Land and Social Transformation in the Middle East* içinde, der. Tarif Khalidi. Beyrut: The American University in Beirut, 1984, s. 397-408.

46. Jean-Paul Pascual, "The Janissaries and the Damascus Countryside at the Beginning of the Seventeenth Century According to the Archives of the City's Military Tribunal," *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* içinde, der. Tarif Khalidi. Beyrut: The American University in Beirut, 1984, s. 357-65; Yasuhisa Shimizu, "Practices of Tax Farming under the Ottoman Empire in Damascus Province," *Tax-Farm Register of Damascus Province in the Seventeenth Century: Archival and Historical Studies* içinde, der. Yuzo Nagata, Toru Miura, and Yasuhisa Shimizu. Tokyo: The Tokyo Bunko, 2006, s. 23-52.

rir.[47] Her ne kadar malikâne özel mülk olamayacağından dolayı bu emrin yerine getirildiği şüpheliyse de, Ariel Salzman'ın Güneydoğu Anadolu'da bulunan Diyarbakır'daki malikâne sistemi üzerine yaptığı çalışma oradaki uygulamanın el-Gazzi'nin bahsettiği duruma benzediğini göstermektedir.[48] Bu durum Halep'teki halkın hafızasının malikâne sisteminin *de facto* gerçekliğine geriye dönük olarak bir gerekçelendirme sağladığını gösteriyor yani zaten genel bir uygulama haline gelmiş bir malikâne sistemine yasal bir köken sağlanmış oluyordu.

Malikâne sisteminin yürürlüğe konulması, Arap şehirlerinin ayanına kırsal ekonomi için potansiyel olarak dönüştürücü gelişmenin zeminine girme imkânı sağladı. Arap eyaletlerindeki malikâne sahiplerinden birçoğu askeriyeden olmasına rağmen, zaman zaman sayıları 18. yüzyılın ortasında Bereketli Hilal'in birçok eyaletindeki geleneksel elit ailelerden gelenlerce geçildi. Bu model önceden iltizama sahip oldukları gibi şimdi de malikânelere hâkim olmaya devam eden askeri yetkililerin bulunduğu Balkanlar'la tezat içerisindeydi. Balkanlar'ın kırsalında ve Anadolu'nun çoğundaki iltizamları askeriyenin kontrol etmesi bu bölgelerde ayanlığın farklı bir yapısı olduğunu açıklamamıza yardım eder. Malikânelerin birkaç askeri yetkili tarafından kontrol edilmesi devletin otoritesine meydan okuyacak ağaların bölgesel hanedanlarının yükselişini kolaylaştırdı. Tipik bir biçimde ayan aileleri kendi aralarında rekabet halinde oldukları için, Arap eyaletlerindeki kırsal kaynaklar üzerinde hiçbir aile tek başına hâkimiyet kuramadı. Bu yoğun rekabette, sivil elitin kendi bireysel küçük malikânelerini ele geçirmesi ironik olarak devlete sadakatlerini artırdı ve kendilerini devletle özdeşleştirmelerine neden oldu, çünkü ekonomik pozisyonları onun temsilcileriyle işbirliği ettikleri müddetçe güçlenmekteydi.[49]

17. yüzyıl Halep'teki mahkeme kayıtları bu yüzyılda sivillerin köylülere kredi sağlama konusunda giderek daha istekli davrandıklarını gösterse de, 18. yüzyılda Bereketli Hilal'de sivil elitin iltizamların birçoğundaki askeri yetkiliyi yerinden nasıl ettiği açık değil. 18. yüzyılın ilk çeyreğinde köylülere borç para verenlerin

47. Kamil al-Ghazzi, *Nahr al-dhahab fi ta'rikh halab al-shabba*, 3 Cilt. Halep: al-Matba'a al-Marwaniyya, 1923-26, 3 cilt, s. 292.

48. Ariel Salzman, *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*, Leiden: Brill, 2004, s. 122-150.

49. Khoury, *State and Provincial Society*, s. 178-86.

çoğunluğu hâlâ asker kökenliydi.[50] Ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru, anekdot halindeki kanıtlar yerel ayanın ve hatta Hıristiyan tüccar ailelerinin köylülere büyük oranda borç verdiğini gösteriyor. İlaveten, ilmiye sınıfının vakıf mülklerini yönetmesi, Müslüman ayana yeni vergi tasarılarına yatırabilecekleri ek zenginlik kaynakları ve kırsal vakıfların yöneticileri olarak denetledikleri köylere erişim sağladı.[51] Ancak, onları kontrol ettikçe, malikâneler ayanlara Bereketli Hilal'de sosyal ve siyasi güçlerini garanti altına alacak ekonomik kaynaklar sağladı.[52] Bu varsayımı güçlendirecek bir şekilde, hem Azm ailesi hem de Celililer kariyerlerine mültezim olarak başlamışlardı. Ama Şam ve Musul'daki ileri gelen ailelerin rekabeti, herhangi bir ailenin Balkanlar veya Anadolu'daki çağdaşlarının durumunda olduğu gibi tam teşekküllü hanedanlar olarak ortaya çıkmasını engelledi.

Bereketli Hilal'in tam aksine Mısır'da, askeriye kırsaldaki iltizamların kontrolünü elinde tuttu. Özellikle, Kahire'de bir memlûk sınıfının tekrar ortaya çıkması kırsal iltizamların ürettiği gelirlere olan erişimlerini kolaylaştırdı.[53] Nitekim birçok memlûk hanesi arasındaki rekabet tek bir güçlü hanedanın yükselmesini engelledi. Memlûk mültezimlerinin baskın oluşuyla bile Mısır'ın zenginliği Bereketli Hilal'de olduğu gibi tümüyle köylerden şehirlere akmadı. 18. yüzyılın sonlarında Nil Deltası'ndaki zengin köylüler kendi köylerinde ve komşu köylerdeki bazı iltizamların kontrolünü ele geçirmeyi başarabilmişlerdi ki bu durum çiftçilerin büyük oranda ayrışmamış köylü sınıfında bir sınıf ayrımı yaratmıştı.[54] Kırsaldaki toprak sahipleri şehirde yaşayanlar kadar açgözlü olduklarını kanıtladıkları için komşularının kiralar ve vergiler üzerinde kontrolü ele geçirmesinin Mısır köylülerinin hayatını kolaylaştırdığına dair hiçbir belirti yok. Kırsal kaynakların kontrolü olmaksızın, Kahire'nin geleneksel ayanı yazar el-Cabarti'nin ailesinde olduğu gibi ahlaki otorite kurmaya devam etti ancak 18. yüzyılda siyasi ve ekonomik güç bakımından çok az şey başardı.

Malikânelerin yaratılması Bereketli Hilal'de ihraç tahılların

50. Masters, *Origins of Western Economic Dominance*, s. 164-75.

51. James Reilly, "Rural Waqfs of Ottoman Damascus: Rights of Ownership, Possession and Tenancy," *Acta Orientalia* 51, 1990, 27-46.

52. Meriwether, The Kin Who Count, s. 39-41.

53. Abd al-Rahim 'Abd al-Rahman, *al-Rifa l al-misri fi qarn al-thamin 'ashar*, Kahire: Maktabat Madbuli, 1974.

54. Kenneth Cuno, *The Pasha's Peasants: Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 64-99.

üretimine dair bir eğilimle aynı zamana denk geldi. Bir malikânecinin bireysel olarak kiracılarından belli bir ekini yetiştirmelerini istediğinden, ancak bu ikisi arasında doğrudan bir bağlantı kurmak için sadece anekdot niteliğinde kanıt var. Zeytin ağaçları Filistin, Lübnan, Suriye kıyılarının tepelik kırsalında, tarımsal ekonomide her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Yağ ve yağdan elde edilen ürünlerden biri olan sabun sadece yerel olarak tüketilmedi, aynı zamanda hem İstanbul, hem de Mısır'da oldukça değerliydi. Köylüleri ihraç için pamuk, pirinç ve çivit üreten Mısır'ın aksine Suriye eyaletlerinin köyleri 18. yüzyıldan önce ihraç için biraz pamuk üretti ancak genellikle zeytin ve zeytin ürünlerinin ötesine pek geçmedi. Onun yerine, köylüler büyük oranda kendi kendilerine yeterliydi ve her köy kontrolü altındaki topraktan yetiştirdikleriyle geçiniyordu. Köylüler, vergilerini ödemek üzere ihtiyaç duydukları nakdi elde edebilmek için bölgedeki şehirlerde üretim fazlası olan tahıl, sebze ve meyveleri yakın komşularına satıyorlardı. Kendi kendine yetme durumu 18. yüzyılda büyük oranda sona erdi.

18. yüzyılın başlarında, İran ipek ticaretinin gerilemesiyle, köylüler Avrupa'ya ihraç için Kuzey Suriye ve Lübnan'da daha büyük oranda ipek üretmeye başladılar ve yerel üretilen pamuk ihracında da artış başladı.[55] 18. yüzyılın ortasında, Kuzey Suriye'nin dar kıyı kesimindeki köylüler ayrıca ihraç etmek için tütün ekiyorlardı. Hem tütün hem de pamuk ekimi her ikisi de ihraç amaçlı olduğu için köylülerin ürün seçiminde mültezimlerin müdahalesi olduğuna işaret ediyor. Köylülerin bu ticaretle uğraşan aracılara erişimi çok azdı ve yetiştirdikleri ürünü değiştirme konusunda kendileri çok az teşvike sahiptiler. Öte yandan, ayan genellikle aile bağları sayesinde ihracat yapan tüccarlara bağlıydı ve yeni tahılların değerini fark ederdi. İhraç ticaretindeki büyüme ayana bir ekonomik rahatlık sağlasa da, Bereketli Hilal'in kırsal ekonomiye iştiraki kırsaldaki hayatın krizde olduğu bir zamanda meydana geldi.

18. yüzyılın ortasında, bugün Suriye ve Irak'taki topraklarda geniş araziler toprağı eken köylüler tarafından terk edilmişti. Yıkılmış köylerle metruk ovalara dair tasvirler dönemin Avrupa seyyahlarının yazılarında sık rastlanan bir tema idi. Batılılar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devlet işlerinin iç karartıcı oldu-

55. Rhoads Murphy, "Syria's 'Underdevelopment' under Ottoman Rule: Revisiting an Old Theme in the Light of New Evidence from the Court Records of Aleppo in the Eighteenth Century," *The Arab Lands in the Ottoman Era: Essays in Honor of Professor Caesar Farah* içinde, der. Jane Hathaway, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009, s. 209-230.

ğunu düşündüklerini vurgulamak için kırsal gerileme tasvirlerini bölgenin antik dönemdeki haliyle karşılaştırırlardı.[56] Seyyahların metruk köy tasvirleri tümüyle temelsiz Oryantalist klişelere dayanmıyordu çünkü yerel kaynaklar 17. ve 18. yüzyıllarda kırsal hayatın istikrarsız doğasını belgelemektedir.

Osmanlı arşiv kayıtları merkezi hükümetin kırsaldaki nüfus azalmasının süregelen bir problem olduğunu açıkça bildiğini, ancak durumu tersine döndürme gücüne sahip olmadığını gösteriyor. 1693'te Halep'in batısında büyük bir köy olan Maarrat el-Mısr'ın kadısı birçok köylü köyü terk ettiği için Halep valisinden köyündeki avarız hanelerin sayısının otuz ikiden yirmiye düşürülmesini rica etti. Birkum köylüleri o yıl köylerindeki birçok kişinin vergi ödememek adına dağlara kaçtıklarını söylemek için aynı kadının karşısına çıktılar.[57] Her bir durumda da, otoriteler bu akışı durdurmak için köylülerin kendi köylerine dönmeleri konusunda emirler çıkartmanın dışında etkili bir öneride bulunamadılar. Yaklaşık bir yüzyıl sonra, 1776 ve 1780'de Halep valisine gelen fermanlar köylü göçünün zararlı sonuçlarını belirtti ve şehir otoritelerine şehre yerleşen köylüleri köylerine döndürmek konusunda ellerinden geleni yapmalarını emretti.[58] Bu tarz emirlerin sık sık çıkartılması emirlerin uygulanma olasılığının düşük olduğunu gösteriyor. Arap topraklarındaki kadılar, iltizamlar topraklarından kaçan köylüler hakkında şikâyet etmek için tekrar mahkeme önüne gelseler de, köylüleri köylerine dönmeye zorlama konusunda büyük oranda tereddüt içerisindeydiler.[59] Net sonuç kırsal ve şehir nüfuslarının birbirine oranında 17. yüzyılda olduğundan daha büyük bir dengesizlikti. Köylüler şehirlere gitmek için köylerini terk ettiğinde, gitme nedenleri bazen güvenlik arayışıydı, açgözlü mültezimlerden kaçma isteğiydi veya Doğu Anadolu'daki Sasun bölgesinden yetmiş yedi Ermeni erkeğin 1661'de Halep kadısına ifade ettikleri üzere sadece köylerindeki tarlalar artık onları besleyemez olmuştu. Aileleri açtı ve göçmenler olarak şehirde hayatta kalmak için yeni bir yaşam arayışındaydılar.[60]

17. ve 18. yüzyılda köylüler kırsaldan Bereketli Hilal'in şehirle-

56. Constantine Volney, *Travels through Syria and Egypt in the Years 1783-1784, and 1785*, İngilizce çeviri, 2 cilt, Londra: G.G. ve J. Robinson, 1787, cilt II, s. 147.

57. Şam, Halep, AS I: 75-6; 82.

58. Hidemitsu Kuroki, "Mobility of Non-Muslims in Mid-Nineteenth-Century Aleppo," *The Influence of Human Mobility in Muslim Societies* içinde, der. Hidemitsu Kuroki, Londra: Kegan Paul, 2003, s. 117-50.

59. Şam, Halep sicilleri, cilt III: 287; 21: 171; 45: 159;51: 263; Halep AS, cilt I: 100; cilt II, 141.

60. Şam, Halep sicilleri, cilt II: 240.

rine göç etmeye devam ettiler ama Arap şehirlerinin hem nüfus hem de fiziksel büyüklük olarak çarpıcı bir şekilde büyümesi geç 16. yüzyıldaki ani artış yıllarından sonra yavaşladı. Devam eden göçe rağmen şehirlerin nüfusundaki keskin düşüşü trajik olarak barizdi. Erken modern dönem boyunca Ortadoğu'nun şehirlerinde çeşitli türdeki bulaşıcı hastalıklar yaygındı ve dönemsel olarak şehir sakinlerinden binlercesini öldürdü. Nüfusun tüm katmanları dönemsel salgın hastalıklar geçirse de, bundan en çok etkilenen kırsaldan göç edenlerin tıka basa doldurduğu fakir semtler oluyordu. Acı gerçek şuydu ki köylülerin şehirlerde daha iyi bir hayat kurma ümitleri veba veya şehirde kol gezen diğer hastalıklar tarafından yok ediliyordu.[61]

17. ve 18. yüzyıllar boyunca köylü göçü Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde yaygındı. Nedenleri arasında "Küçük Buz Çağı'nın" sonucu olarak Anadolu'yu ve Bereketli Hilal'in kuzeyini vuran geniş ölçekli bir kuraklık geliyordu. 16. yüzyılın son on yılında başladı ve 17. yüzyıl boyunca değişen derecelerde seyretmeye devam etti. Anadolu'daki kuraklık erken 17. yüzyılda Celali İsyanı'nın ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu isyan kırsal koşulları altüst etti ve bir sürü silahlı başıboş çete köylerini yağmaladığı için köylü mülk sahiplerinin güvenliği tehlikeye girdi.[62] Eşkıya çeteleri ayrıca süregelen bir tehditti. 17. yüzyılda imparatorluğun her yerinde ateşli silahlar hızla çoğaldı ve çaresiz köylüler suça katılarak fakirlikten kurtulma yollarını aradılar. Bir kez suçlu çetesine karıştılar mı en kolay hedef diğer köylüler oluyordu.

Kabile sınırı

Eşkıyalara ve zorba mültezimlere ek olarak, Bereketli Hilal'deki köylü çiftçiler, hayvancılıkla uğraşan akıncıların yarattığı sorunlarla da uğraşmak zorunda kaldılar. Bu akıncılar çoğunlukla Bedeviydiler ancak Bereketli Hilal'in kuzeyinde Türkmenler ve Kürtler kırsal kargaşaya sebep oluyorlardı. Humus'un 18. yüzyıl vakanüvisi Muhammed el-Mekki (ö. 1722?), Humus civarındaki köylerde üç kabile topluluğunun akınlarını ve Bedevilerin şehre yaptıkları saldırıları kaydetmişti. Humus, duvarlarla çevrili olmasına rağmen, kendi büyük garnizonuna sahip değildi. Trablus-

61. Daniel Panzac, "Mourir à Alep au XVIII^{e} siècle," *RMMM* 62, 1991-4, 111-22.

62. Akdağ, Mustafa, "Celali İsyanlarında Büyük Kaçgun," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2, 1964, 1-49; Polonyalı Simeon, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi*, çev. Hrand Andreasyan, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1964), s. 93.

şam valisinin kumandanlığına bağlıydı. Bu nedenle Bedevi saldırılarına karşı Suriye'nin büyük şehirlerinden daha savunmasızdı. Ama gerçek saldırı hiçbir zaman gerçekleşmemiş olsa da kuzeydeki Halep'in sakinleri bile bazen Bedeviler veya Kürtlerin saldırısına uğruyordu.[63]

Çöl sınırı boyundaki bu düzensizlik merkezi hükümetin otoritesinin zayıflamasının bir işaretiydi. Ancak hayvancılıkla uğraşanlarla yerleşik çiftçiler arasında sürekli bir çekişme olduğunu söylemek hatalı olur, çünkü devletin sınırı denetlemek için kaynakları olduğundan sınır sakindi ve "çöl" ve "ekili alan" arasındaki ilişki sembiyotik idi. Hayvancılıkla uğraşanlar gerekli uzmanlığı ve şehirleri birbirine bağlayan kervan ticareti için gerekli hayvanları sağlıyorlardı. Çölü geçmek için Bedeviler develeri, Türkmenler ve Kürtler ise Anadolu yaylalarına giden yollarda kullanmak üzere ise katır ve eşekleri temin ediyorlardı. Köylü çiftçiler kabilelerine et, yün, kilim ve deri gibi hayvan ürünleri karşılığında tahıl sağladılar. Bazı durumlarda, çöle sınırı olan bozkırdaki bir köyde hem hayvancılıkla uğraşanlar hem de köylüler yaşayabiliyordu. Bu ikisini barındırmayan köylerde bile, köylüler ve hayvancılıkla uğraşanlar arasında sık sık evlilikler oluyordu. Ancak, kabile liderleri ticaret yerine ceza almadan yağma yapabileceklerini düşündükleri zaman bu iki üretim ekolojisi arasındaki denge sonucu ortaya çıkan düzen bozuldu. Yağma, cezasız kalacaksa yapılabilecek en kolay şeydi. Ayrıca aşiretlerinin çoğunun paylaştığı savaşçılık ruhunu da ateşliyordu. İyi bir yağma, bir nesilden diğerine aktarılabilecek olan şiir ve şarkı malzemesiydi.

Bereketli Hilal'in şehirlerine atanan Osmanlı yetkilileri için Bedeviler bölgenin yabancılığının simgesiydiler ve aslında "Bedevilerin ülkesi" anlamındaki Arabistan ismini onlar koymuşlardı. Osmanlı yetkililer çoğunlukla Arap eyaletlerine kısa dönemli olarak atanıyor, bu nedenle de onları tam anlamıyla anlamayı beceremiyorlardı. Bu duruma dair en önemli istisnalardan biri tarihçi Naima'dır (ö. 1716). Naima babasının yeniçeri ağası olduğu Halep'te doğmuş ve büyümüştü.[64] Naima'nın Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olan eseri, Arapça yazılan vakayinamelerinde bile büyük oranda eksik olan ve nadir bahsedilen kabile politikalarına ilişkin sofistike bir anlayış sergiliyordu.[65] Bedevilerin kontro-

63. Al-Ghazzi, *Nahr al-dhahab*, III, s. 296; Londra, PRO, SP 105/118: 186, 25 Ocak 1750 tarihli mektup.

64. Lewis Thomas, *A Study of Naima*, der. Norman Itzkowitz, New York: New York University Press, 1972.

65. Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, 6 cilt. İstanbul: Matbaa-yı Amire, 1864-66.

lü, bir grubu diğerine karşı kullanmak için birçok kabilenin tarihi ve kabile içi politikalarla ilgili derin bilgi gerektiriyordu. Siyasi manipülasyon işe yaramadığında, merkezi hazine için arada kabilelerin iyi niyetini satın alacak büyük oranda nakit aktarımı da işe yarıyordu. Birkaç seçenek daha vardı. Kabileler hareket gücüne sahipti ve kontrol ettikleri toprak ve oradaki aşırı zor fiziksel çevrede hayatta kalma konusunda eşsiz bilgiye sahiptiler. Osmanlı süvarisi ne hız olarak ne de dayanıklılık olarak deve üzerindeki kabile savaşçılarına rakip olabilirdi. Bu tarz bir taktiksel dezavantaj karşısında kalan birlikler için, Bedevilerin kırsal alanlardaki mevkileri 19. yüzyılda arkadan dolma tüfek gelene kadar nihai olarak kırılmayacaktı.

Arap topraklarını fetihlerinden itibaren, Osmanlılar Bedevi aşiretlerine nasıl yaklaşacakları konusunda iki farklı yol izlediler. Şam'ı aldıklarında, Ummanlı daha büyük bir kabile olan Fadl'ın içindeki Hayar kabilesinin başına, tımar şeklinde Emirü'l-Arab unvanı verdiler. Bu unvanı vererek ve heybetli şeyhe yıllık ödeme yaparak Memlûk pratiğini uygulamış oldular ve buna 16 ve 17. yüzyıllar boyunca devam ettiler. Kabile bunun karşılığında, Suriye çölünden Irak'a olan ulaşımın emniyetini ve daha da önemlisi, her yıl gelen hac kervanının güvenliğini sağlamaktan sorumluydu.[66] Memlûk rejimi Halep ve Fırat Nehri arasındaki çölde ve Fırat Nehri'nin akıntı yönünde ilerleyen ve Dicle Nehri'nin yakınında, Bağdat'ın karşısındaki bir noktaya kadar gelen kervan ticaret yolunda asayişi sağlamak adına Emirü'l-Arab unvanını Mevali kabilesinin şeyhine vermişti. Ancak, Osmanlı hükümeti bu siyaseti geri çevirerek Kuzey Suriye çölünde askeri bir çözümde karar kılmış, Bedevilere para vermeyi reddetmişti.

Sonuç, Mevali'nin çölün kuzeyine cezasız kalacak bir akın yapmasıyla taktiksel bir felakete dönüştü. 1574'te, Osmanlılar rüşvetin yiğitliğin daha iyi bir yolu olduğunda karar kıldılar. Bu tarihten sonra, sultan Mevali konfederasyonu reisine merasimle bir kuş tüyü ve yıllık 6.000 Venedik dukası vermeyi kabul etti. Reisin Ebu Rişa (yani kuş tüyünün babası veya taşıyıcısı anlamına gelen) unvanı buradan geliyordu.[67] 1735'te dönemin Ebu Rişa'sı ve Halep valisi arasında yapılan bir antlaşma bu görevin gereklerini sıraladı. Reis, köylüleri ve seyyahları diğer Bedevilerden ve eşkıyalardan Fırat boyunca kısa bir nakliye yolunun Bağdat'a ulaştığı Bira'dan

66. Bakhit, *Ottoman Province of Damascus*, s. 200-4.

67. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, s. 39.

Rıdvaniyye'ye (Irak) kadar koruyacaktı ve sultanın tüm emirlerine uyacaktı.[68] Asayişin korunmasında 1644 yılında olduğu gibi nadir görülen bir ara oldu. Bir yanlış anlaşılma sonucu, Halep garnizonu neredeyse Assaf Ebu Rişa tarafından yok edilme tehlikesi ile karşı karşıya kaldı. Ancak bu olayın dışında, Mevali Irak ve Suriye arasındaki çöl rotasını 17. yüzyılın çoğu boyunca koruyabilmişti.[69]

Çöldeki kırılgan barış Anaza kabileleri konfederasyonunun merkezi Arap Yarımadası'ndaki Necid'den Suriye çölüne hareket ettiği 17. yüzyılın sonuna doğru çökmeye başladı. Bu göçe neyin sebep olduğu açık değil. Kabilelerin Arabistan'ın dışına doğru dönemsel kitle göçleri binyıl boyunca olagelmişti, ancak bu dalga Suriye çölüne komşu olan step alanlarının kurumasına katkıda bulunan "Küçük Buz Çağı" kuraklığından kaynaklanmış olabilir. Mevali sürekli hareket halinde olan Suriye çölünün kontrolü ile Kuzey Suriye'de ticaret yollarını korumaya devam etti ancak artan bir biçimde Fırat Vadisi'ndeki köylü çiftçileri kendi hallerine bıraktılar.[70]

Öte yandan, daha güneyde Osmanlıların müttefikleri Bedeviler hac kervanlarının koruyuculuk görevlerinde başarısız oldular ve zaman zaman yağmaya bile katıldılar. Etkili bir koruma olmaksızın, Anaza bir sürü yıkıcı baskında bulunuyordu. Bunların en dikkat çekenleri binlerce hacının mallarını ve canlarını kaybettiği 1691, 1711 ve 1757 yıllarında meydana geldi.[71] 1669'da Medine'den Şam'a kervanla seyahat eden İbrahim el-Hiyari keşif askerlerinin konvoyu takip ettiklerini söylediklerini yazmıştı. Yolcular her an bir saldırı korkusuyla bir araya toplandıkları metruk bir kervansarayda korku dolu bir gece geçirdiler. Şans eseri, şafak söktüğünde yeniçeriler atları üstünde Şam'dan geldiler ve onları korumak için eşlik ettiler.[72] 18. yüzyılda çöl sınırı boyundaki değişken koşullar, sultanın Azm ailesinin yerel bilgileri vasıtasıyla eyaleti Bedevi yağmacılara karşı korumasını umarak Şam'da uzun süre yönetimde kalmasına izin vermesindeki en önemli nedenlerden biriydi.

Ayrı bir göç 17. yüzyılın sonunda Şammar ve Beni Tamim kabilelerini Necid'den güney ve merkezi Irak'a gönderdi. Orada Beni Lam, Fatlah, Muntafik ve Haza'il gibi zaten meskûn olan kabile-

68. Şam, Halep Sicilleri, cilt XLV, s.71.

69. Naima, *Tarih*, cilt. 4, s. 104-10.

70. Şam, Halep Sicilleri, cilt LXXVIII, s. 19.

71. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus*, s. 200-1.

72. al-Khiyari, *Tuhfat al-udaba*, cilt I, s. 50-1.

lerle rekabet içerisine girdiler. Kırsal alanlarda Bedevilerin etkisi ve nüfuzu çok büyüktü. Göç etmek veya baskın bir kabilenin boyunduruğu altına girme seçeneği arasında kalan köylüler ikinci yolu seçtiler. Sonuç köylü nüfusunun geniş oranda kabileleştirilmesi oldu. 19. yüzyılda, merkezi ve güney Irak'taki köylülerin çoğu Bedevi kabilelerinden biriyle veya ötekiyle özdeşleşir hale gelmişlerdi ve her ne kadar tarihselliği şüpheli olsa da Arabistan'a dayandırdıkları şecereleriyle övünür durumdaydılar.[73] Aksine, Suriye olacak topraklarda kabileye üyelik sadece Bedevi baskınlarına en çok maruz kalan Fırat Nehri kıyıları boyundaki çiftçiler arasında yaygındı.[74] Başka bir yerde, köylüler sadece tarlalarını terk ederek Bedevi yağmacılara karşı doğal bir savunma imkânı sağlayan tepelere göç etmişlerdi.

Osmanlıların Fırat Nehri Vadisi'nde nüfusun giderek azalmasına karşı tepkisi nehrin kıyılarına hayvancılıkla uğraşan Türkmenleri yerleştirmek oldu. Sultan II. Ahmed (h. 1691-5) İlbeklü ve Bekirli Türkmenlerine mülk sahibi köylülerin terk ettiği toprakların verilmesini emretmişti. Türkmenler bu bölgeden geçen kervanların güvenliğini sağlamaları karşılığında otuz iki yıl vergiden muaf tutulacaklardı.[75] Ancak bu plan başarılı olamadı. Eşkıyalardan dolayı Güney Anadolu'da Maraş yakınındaki memleketlerinden sürülen İlbeklü Türkmenleri eski alışkanlıklarına döndüler. Çöl iklimine pek alışamayan diğer kabileler, Anadolu dağlarına dönmeye çalıştılar. Türkmenleri Humus ve Hama etrafındaki metruk topraklara yerleştirmeye dair çabalar da başarılı olamadı.[76] Humus'tan Muhammed el-Mekki'nin gözünde, Türkmenler de kontrol etmeleri gereken Bedeviler kadar sorunlu ve yıkıcıydılar.[77]

Erken modern dönemde Bereketli Hilal'in tümüne baktıklarında Avrupalı seyyahlar boş alanlarla karşılaştılar. Ovaları çevreleyen tepelere ve dağlara gitme cesaretini gösterenler buradaki becerikli ve çalışkan köylülere hayran kaldılar.[78] Tepelerde, dere-

73. Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton: NJ: Princeton University Press, 1978.

74. a.g.e., *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, s. 22.

75. Şam, Halep Sicilleri, cilt 54, s. 101; Halep AS. cilt 1, s. 623.

76. Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerinin Yerleştirilmesi*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1988, s. 136-40.

77. Muhammad al-Makki, *Ta'rikh hims*. Şam: Institute Français de Damas, 1987, s. 39, 43-56, 175-8.

78. John Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*. Londra: John Murray, 1822, s. 178; Bowring, *Report of the Commercial Statistics*, s. 8.

beyleri ovalarda oldukları kadar açgözlü olabiliyor ancak suiistimalci toprak sahipleri veya bedevilerle karşılaştırıldığında Suriye ve Kuzey Irak'taki köylüler, yüksek arazilerin sağladığı emniyeti seçiyordu. Kırsaldaki nüfusun azalmasının birçok nedeni vardı. Osmanlıların Bedevileri kontrol etmekte ve köylüleri korumaktaki yetersizliği açıkça bunlardan biriydi. Mısır'la bir karşılaştırma bunun en çarpıcı karşıt örneğidir.

Bedeviler Mısır'da da problemdi, ama eyalet askeri kuvvetlerini kumanda eden memlûkler kabilelerle sık sık ekonomik bağlar kurdular ve bu işe yaramadığında onlara karşı acımasız taktikler kullandılar. Askeri misilleme tehdidi ve hediye olarak verilen rüşvetlerin kombinasyonu genelde barışı sağladı. Memlûk emirlerinin çöldeki siyasi düşmanlıklar hakkındaki bilgileri paha biçilmez değerdeydi ancak Nil Vadisi ve deltasındaki nüfusun yoğunluğu ayrıca yardımcı oldu. Köylüler civarda yaşayan komşuları ile bir araya gelebilir ve Bereketli Hilal'in step alanlarına dağılmış köylerde olduklarından daha etkili bir şekilde kabilelere direnebilirlerdi.[79] 16. yüzyılda Mısır'da kayıtlı köylerin çoğu 18. yüzyılın sonunda hâlâ oradaydılar, Suriye ve Irak'ın geniş alanları ise terk edilmişti. Sonuç olarak, 18. yüzyılda Bereketli Hilal'deki tarım üretimi garnizonları tarafından korunan büyük şehirlerdeki bölgeyi saran tarım arazileriyle Kuzey Irak ve Akdeniz kıyıları boyunca uzanan tepeler ve dağlarla sınırlıydı.

Sonuç: Bir Osmanlı ekonomisi var mıydı?

Arap topraklarının Osmanlılarca fethi, imparatorluğun askeri güç ve ekonomik açıdan en zirvede olduğu zamana denk geldi. Osmanlı idaresinin ilk yüzyılında sultanların yöneticiliği altında bölgenin refah düzeyinin yükseldiği biliniyor. Yolsuzluk, Memlûk emirleri arasında yaygındı ve Arap vakanüvisleri Osmanlıların köylüleri suiistimalden koruyan ve ticareti teşvik eden bir nebze iyi bir hükümet temin ettikleri konusunda mutabıklar. Ama "altın çağ" belki de iyi bir yönetimin olduğu kadar iyi bir talihin de ürünüdür. Arkeoloji ve Osmanlı arşivlerindeki araştırmaların belgelediği üzere, Bereketli Hilal'de önceden metruk topraklarda yeni köylerin ortaya çıkması iklim değişikliğinin bir sonucu olabilir. Çünkü Osmanlıların bölgeye gelişi daha fazla sulama projesi olasılığı yaratan daha nemli kışlar dönemiyle aynı zamana denk

79. Mikhail, *Nature and Empire*, s. 79-81.

geldi.[80] Pax Ottomana (Osmanlı Barışı) altında Fırat Vadisi artık birbiriyle savaşan Müslüman devletler arasında bir sınır değildi ve bu durum 16. yüzyılda bölgenin genel refahına katkıda bulundu.

Osmanlı'nın yaptığı reformlara olumlu bir şekilde yer veren Arap vakanüvisleri devletin hem şehirlerde hem de kervan yollarında düzen kurmaya büyük öncelik verdiğini kaydettiler. Arap eyaletlerindeki topraklar dikkatli bir şekilde tetkik edildi. Her bir eyalet için çeşitli ürün ve malların ne derece vergilendirileceğine ve suç işleyenlere karşı hangi cezaların uygulanacağına dair bir kanunname belirlendi. Adalet Osmanlılarca devletin işlemesine olanak sağlayan vergilerin kaynağı olarak görüldü. Eğer sistem devam edecekse, idare tüm yönleriyle dengede olmak zorundaydı. Bu adalet isteğinin bir göstergesi Osmanlı Devleti'nin Müslüman mahkemeleri aile meseleleri dışında tüm ekonomik işlemleri ve lonca düzenlemelerini yürütmesi konusunda güçlendirmesidir. Arap şehirlerinde kadılar sultanın tebaası ve İstanbul'daki yöneticisi arasında önemli aracılar olarak hizmet ediyorlardı. Çağdaş Hıristiyan Akdeniz'indeki topraklarında yaygın olan noter sistemine sahip olmayan Osmanlı hükümeti Müslüman mahkemelerinde kâtiplere noterle aynı fonksiyonları yerine getirecek şekilde yetkiler verdi. Bu tüccarların antlaşmaları mahkemeleri kaydettirmesine ve bunlara uymayanları Müslüman mahkemeye şikâyet etmelerine yol açtı. Bankalar olmaksızın, borç veren kimseler verdikleri ödünç parayı mahkemeye kaydettirdiler ve mahkemeler onların geri ödenmesi konusunda hakemlik eder oldular.

Osmanlı Devleti'nin Arap şehirlerindeki esnaf ve hizmet çalışanlarına lonca sistemini zorla kabul ettirdiğinden şüphe etmemiz için çok az neden olmasına rağmen, çalışanlar kendilerini korumak adına ve otoritelere karşı bir ortak cephe oluşturmak adına örgütlenme konusunda bir avantaj elde ettiler. Loncalar Memlûk topraklarına Osmanlılardan önce gelsin veya gelmesin, açık bir biçimde 1516-17'den sonra çeşitli ticaret alanlarında çalışanların loncaların kendi lehlerine olacağına karar vermesiyle hızla çoğaldılar. Halep, Şam, Mısır ve Kudüs'ün mahkeme kayıtları erken Osmanlı yüzyıllarında çalışanların kolektif bir pazarlığın en çok kendi yararlarına olduğunu anladıkları için yeni loncaların süregelen bir süreçte şekillendiğini gösteriyor. Devletin vergilendirme sistemi de bu süreci teşvik etti ancak devlet açık bir

80. Wolf-Dieter Hütteroth, "Ecology of the Ottoman lands," *The Cambridge History of Turkey* içinde, cilt 3, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, der. Suraiya Faroqhi, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 18-43.

şekilde istekli olmayan çalışanlara loncaları zorla kabul ettirmeye çalışmadı. Bilakis, loncalar her şehirde ekonominin önemli bir parçası haline geldiler ve 1800 yılında erkek zanaatkârların ve işçilerin çoğu bir loncaya bağlı gözüküyor.

Osmanlı Devleti'nin ekonomi politikalarının iki ideolojik temeli vardır. Birincisi, Müslüman âlimlerin yüzyıllarca kâğıda mürekkep akıttıkları İslami "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" prensibiydi. Bu prensiplerin arkasındaki en önemli şey gelirlerin artmasına veya en azından azalmamasına karşı duyulan istekti. Arap topraklarındaki Osmanlı idaresinin ilk yüzyılında, güvenlik derecesi ve buna eşlik eden refah, potansiyel olarak iki rekabet eden hedefin dengede olduğunu ve sultanın da hem artan gelirlerinin hem de adalet dağıttığı tebaasından aldığı onayın keyfini sürdüğü anlamına geliyor. Ancak imparatorluğun ekonomik konumu 17. yüzyılda kötüye gitmeye başladığında, devlet bürokratları acil nakit taleplerini karşılamak için alternatif gelir kaynakları aramak için sıkıştırılmaya başlandılar. Bu bağlamda, Osmanlılardan önce Müslüman devletlerde yerleşmiş mali gelenek olan iltizam usulü yaygınlaşmaya başladı. Vergi toplama görevinin yerel şahıslara verilmesi imparatorluğun her yerinde güçlü ayan ailelerinin ortaya çıkmasına ve hem köylüler hem de lonca üyeleri üzerine büyük yükler binmesine neden oldu. Adalet ve gelir ihtiyacı arasında kalan devlet, köylülerin terk ettikleri köylerine dönmelerini sağlamak veya ithalatla yaratılan rekabeti karşılamak için loncalar üzerine ekstra vergiler getiren kanunlar yürürlüğe koydu.

İslami yönetim ideali ve ekonomik gerçeklikler zemini arasındaki kopuş eyalet merkezlerindeki kadılarda bir ikilem yarattı. Sultana karşı gelmek anlamına gelse bile "kötülükten sakındırmalı" mıydılar? Sultanın sarayında birbiriyle çelişen bu iki istek arasındaki gerilim kadıların kendileri için adil gözükenle sultana itaat etme zorunluluğu arasında seçim yapmak zorunda kaldığı eyaletlere de yansıyordu. Bu gerilim her iki alanda da tam olarak çözüme kavuşmadı ama varlığı bile bazen başkentten gelen oldukça çelişkili hükümleri ve şeriat mahkemelerinde onlara gelen yerel tepkileri anlamamıza yardımcı oluyor.

Ekonomi her ne kadar sıkı bir şekilde İslami teamüllere ve Bizans ile Sasani imparatorluklarının seküler modellerine dayansa da, nizam ve kontrol saplantısı açıkça Osmanlı'dan kaynaklanmış gözüküyor. Büyük oranda yerel bilgiye duyulan istek sayesinde, Osmanlı sultanları ekonominin nasıl işlediğini anlamamızı müm-

kün kılan kayıtları üreten bir bürokrasiye sahipti. Ancak, başkentteki bürokratlar ekonomik gelişmelere karşı yaklaşımlarında doğal olarak muhafazakârdılar. Bu da zaten eldeki mevcut gelirleri korumaya yönelik istekleri nedeniyle değişimden faydalanma konusundaki fırsatları genellikle kaçırdıkları anlamına geliyor. Her ne kadar küresel pazar güçleri sultanın otonomisini zayıflatsa da, bürokratların muhafazakârlığı sultana toprakları üzerinde kontrolü elinde tuttuğu görüntüsünü koruması konusunda yardımcı oldu. 18. yüzyıl boyunca, imparatorluğu destekleyen payandalar zayıflasa da imparatorluk görünürde ayakta kalmayı başardı. 19. yüzyıl ise neredeyse çöküşüne tanık olacaktı.

4

Âlimlerin ve velilerin dünyası

Osmanlı Arap topraklarında entelektüel hayat

Medineli âlim İbrahim el-Hiyari 1669'da Üsküdar'dan Mekke'ye uzanan ve "Sultan Yolu" olarak bilinen hac yolunu takip ederek İstanbul'a doğru yola çıktı. Arkasında gelecek nesiller için Sultan IV. Mehmed'le (1648-1687) görüştüğü, Bulgaristan'a kadar uzanan ve sonra Arabistan yoluyla Kahire'ye döndüğü bir yıllık macerasını anlattığı bir günlük bıraktı.[1] Her ne kadar anlatımı çağdaşı Evliya Çelebi'nin daha geniş çapta bilinen seyahatnamesindeki yerel renklerin zenginliğini yansıtmasa da, yol boyunca kendisini misafir edenlerin özenli bir şekilde kaydını tuttu. Bu kişilerin arasında Hicaz'da görev yapan Osmanlı memurları ile müellifin kendi memleketinde tanıştığı âlimler de vardı. Muhammed ibn Kannan seyahat etmeyi bırakarak 17. yüzyılın sonunda Şam'da bir vakayiname yazmaya başladı ve burada birçok şeyin yanı sıra hacca giderken şehrinde konaklayan Müslüman âlimlerden de bahsetti. İbn Kannan'ın çağdaşı olan Abdü'l-Gani el-Nabulusi'nin (ö. 1731) Kahire, Medine, Van, İstanbul, Edirne ve Tekirdağ ile Sırbistan'daki Sombor'dan âlimlerle yazışması imparatorluğun bir ucundan diğer ucuna bir haberleşme ağı olduğunu gösteriyor.[2] Bu gayriresmi ve çoğunlukla kişisel temaslar farklı konuda fikir alışverişi ağı yarattı. Kendi şehirlerinde hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar, imparatorluk ulemasının ürettiği ilim çoğunlukla Arapça olduğu için, anadilleri ne olursa olsun Arapça konuşan ve çoğu Türkçe bilmeyen âlimler imparatorluğun tümünde sürmekte olan iletişimin aktif katılımcılarıydılar.[3]

1. Al-Khiyari, *Tuhfat al-udaba*.

2. 'Abd al-Ghani al-Nabulisi, *Wasa'il al-tahqiq wa rasa'il al-tawfiq*, der. Samer Akkach. Şu başlık altında basıldı: *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghani al-Nabulisi (1641-1731)*, Leiden: Brill, 2010.

3. Khaled El-Rouayheb, "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17 th Century," *IJMES* 38, 2006, s. 263-81.

Uzaklara yayılmış bağlantılar sultanın sadece Sünni Müslüman tebaasıyla sınırlı değildi. Irak'taki kutsal Kerbela ve Necef şehirlerine yapılan hac yolculukları veya burada uzun ikamet Osmanlı'daki Şii Müslüman âlimleri İran ve Hindistan alt kıtasındaki dindaşlarıyla iletişime geçiriyordu. Ters istikamette yolculuk ederek, Lübnan ve Irak'tan gelen Şii öğrenciler İran'ın Kum şehrindeki medreselerde ders görüyorlardı. Ortodoks Hıristiyan papazlar ve keşişler hac için Kudüs'e giderek, İstanbul'daki Patrikhane'ye yapılan görevlendirmeler ve Sina ile Athos'un kutsal dağlarındaki manastırlarda ikamet yoluyla dışarıdaki dindaşlarıyla iletişimde kalıyorlardı.[4] Keldani papazı Elias el-Musili'nin 17. yüzyılda İspanyol Amerikası'na dair seyahatnamesinde görüldüğü üzere, Katoliklerin farklı grupları daha geniş coğrafi ufuklar tasavvur edebiliyorlardı.[5] Arap eyaletlerindeki Yahudiler için, Kudüs, Safed ve Bağdat ünlü ilim merkezleriydi ve imparatorluğun sınır ötesinden gelen âlimler için birer sığınaktılar.

Hangi dini cemaate bağlı olursa olsun, Arap eyaletlerindeki eğitimli elitler izole bir hayat sürmüyorlardı. Âlimler arasındaki entelektüel temas ortak müşterek yollar üzerinden devam etti, ancak iletişim ağlarının çoğu, büyük oranda bir âlimin kendi dini cemaati içerisinde yer alıyordu. Buna bir örnek Halep'te bir Melkit Katolik tüccarı olan Dimitri Abbud'un vakayinamesinden verilebilir. 1789 yılında meydana gelen olaylardan bahsettiği kaydında Abbud okuyucularına Fransız Devrimi'yle ilgili monarşi yanlısı anlatının kendisine şehrini ziyaret eden Roma Katolik papazlar vasıtasıyla iletildiğini söyler.[6] Müşterek bazlı yolların bilgi aktarımı için kullanılması şaşırtıcı değildi çünkü erken modern dönemdeki nispeten küçük okuryazar sınıfı oluşturanların çoğu Müslüman ilmiye ve Hıristiyan ruhban sınıflarının üyeleri ile Yahudi hahamları idi.

Nelly Hanna'nın yaptığı araştırmanın gösterdiği üzere, okuryazarlık ve kitap sevgisi sadece dini sınıflarla sınırlı değildi.[7] 1679'da Halep'te ölen Hacı Yusuf oğlu Salim Bey adlı bir Osmanlı askerinin tereke kaydındaki anekdot onun tasnifini destekler niteliktedir. Askerin eşyaları arasında sayısı belli olmayan hukuk,

4. Mikha'il Burayk al-Dimashqi, *Ta'rikh al-Şam, 1720-1782* der. Qustantin al-Basha, Harissa: Lübnan: Matba'at Qadis Bulus, 1930, s. 29.

5. Elias al-Musuli, *An Arab's Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias al-Musuli in the Seventeenth Century*, çev. ve der. Caesar Farah. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003.

6. Abbud, *al-Murtadd*, s. 176-81.

7. Hanna, *In Praise of Books*, s. 50-103.

dilbilgisi ve hadis kitapları vardır ve toplam değeri 130 kuruş olan bu kitaplar onun cariyesi, atı ve katırının toplam değerinden fazla tutmaktadır.[8] Ancak, aynı tereke defterinde listelenen diğer kişiler arasında kitap sahibi olanlar ulemadandır. Bu nedenle Salim Bey'in ne kadar iyi bir örnek olduğunu bilmek güç. Açıkça görülüyor ki, okuryazar olan ve kitapları seven herkes ilmiye sınıfına ait değildir. Ancak günümüze ulaşan ve Arap topraklarında erken Osmanlı yüzyıllarını nasıl gördüğümüzü şekillendiren eserlerin birçoğunun müellifi bu sınıftandır.

Tarihsel kayıtlar oluşturma konusunda ulemanın önde gelen rolü belki dönemin tarihçilerini Osmanlı geçmişinde dinin oynadığı rolü, sınıf ve etnik köken gibi diğer sosyal göstergelerden daha çok vurgulamalarına yol açmış olabilir. Ancak, dinin Osmanlı döneminde Arap eyaletlerinde yaşayanların hayatlarına düzen ve anlam verme, kültürlerini şekillendirme konusundaki rolü aşikârdır. Dini yasa onların örfi davranışlarını denetimi altına almış ve dini bir dünya görüşü hayatın değişimlerini anlaşılabilir ve hatta anlamlı hale getirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayanlar bu anlamda yalnız değildirler, çünkü benzer bir iddia erken modern dönemde dünyadaki diğer toplumlar için de öne sürülebilir.[9] Âlimlerin muhafızları oldukları kurumsallaşmış dinin ötesinde, bölgenin birçok sakini, günlük yaşam dertleri ve sıkıntılarıyla birlikte var olan görülmez bir dünyada ikamet eden veya onunla iletişime geçebilen ölü veya canlı velilere inanıyordu.

İki dini otorite kaynağı olan âlimler ve veliler arasındaki sınırlar geçirgen idi. 18. yüzyıla kadar, hem Sünni hem de Şii Müslüman geleneğinden âlimler hukuk ve mistisizmin muteber ilmi uğraşlar olduğuna ve her birinin kendi şartları içerisinde anlaşılması gerektiğine inanıyorlardı. Dini hukuk aile, toplum ve devletin pürüzsüz bir şekilde işlemesini sağlayan dış görünüşteki (zahir) hakikati meydana getiriyordu. Ancak tasavvufi bilginin içteki (batın) hakikati her bireyin Tanrı'yla olan kişisel ilişkisi konusunda kilit rol oynuyordu. Yahudi âlimlere göre, paralel bir anlayış Halaka (dini hukuk) ve Zohar (mistisizm) öğrencilerinin günlük olanı özenle yöneten bir kanunlar sisteminden, kutsal bir biçimde aşkın olanı çağıran eylemleri yürüten bir bilgi yelpazesinde kolaylıkla bir arada var olmalarına izin verdi. İmparatorluklarda uygulanan tüm dini geleneklerde, hakikatin zahir ve batın yü-

8. Şam, Halep Sicilleri XXXIII: s.147-9.

9. Raymond Gillespie, *Devoted People: Belief and Religion in Early Modern Ireland*, Manchester, UK: Manchester University Press, 1997.

zü karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı değildi ve bir birey her ikisinde de ustalaşabilirdi. İnanan için, her iki gelenek veya bilgi yolu da eldeki probleme görünür bir çelişki içerisinde olmaksızın çözüm sunabilirdi. Dahası, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler birbirlerinin azizlerinden şefaat istedikçe ve birbirlerinin kutsal günlerini birlikte kutladıkça, görünmezin alanında, hakikatin görünen yüzünün bekçilerince korunan dini cemaatler arasındaki sınırlar çöküyordu.

Âlimler

Erken modern dönemde Müslüman Arap toplumu entelektüelleri âlimlerden oluşurdu. Onlar siyasi otoritenin suiistimaline karşı onun bekçileri veya dini geleneğin koruyucuları, "yüksek kültürün" hem üreticileri hem de onun zengin kaynağıydılar. Bu tamamen erkeklerden oluşan bir kulüp değildi. İlmiye sınıfının rütbelerinde ayrıca kadınlar da yer alırdı ve bazıları hukuk ve şiir alanındaki bilgileri nedeniyle Osmanlı Arap topraklarında popüler olan ileri gelen kişilerin yer aldığı hulasalarda yer almalarına yetecek derecede çağdaşları erkekler tarafından saygı görürdü.[10] Toplumsal cinsiyet rollerinin ayrılması öte yandan kadınların kamusal alanda sorumluluk gerektiren pozisyonları üstlenmelerini engelledi. Hukuku yorumlayan ve idare edenler istisnasız erkek âlimlerdi. Mahkemeye çıkan bazı kadınlar hukuk konusunda bilgi sahibi olabiliyordu ancak gelenek onların yerine erkek akrabalarının veya temsilcilerinin konuşmalarını zorunlu kılıyordu.

Teoride, ilmiye kadroları, buralara girecek herkesin büyük oranda vakıflarca desteklenen bir medrese veya dini okulda resmi bir eğitim görmesi gerektiği eşitlikçi bir kulüptü. Sonuç olarak bu okullar maddi imkânı kısıtlı kişilere bile açıktı. Gerçekte ise, her Arap şehrinde önde gelen ulema kadrolarını, birkaç ileri gelen ulema ailesi işgal etmekteydi. Nadiren de olsa, mütevazı veya kırsal kökenlerden gelenler için, mucize eseri bilgi üzerindeki bu tekelin kırılması adına yer açılır, onlar da bu entelektüel elitin bir parçası olurlar ve böylece kendi nesillerinin tohumunu atarlardı. Ancak, bu tarz durumlar ilmiye kadroları arasında sosyal sınıf düzeninin genel kuralına karşı istisnalardı. Sosyal sınıfa dayalı ayrımcılık evlenecek kişiler arasındaki seçilme niteliğinin söz konusu olduğu durumlar haricinde İslami hukuk geleneğine göre

10. İbn al-Hanbali eserinde birçok kadın âlimin biyografisine yer vermiştir. Bkz. *Durr al-habab*, cilt. 1, s. 39, 403-6, cilt 2, s. 21-2.

hoş görülmüyordu ancak yazılı kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu tarz sosyal ayrımlar hep var oldu ve dikkate alındı. Hırslı ve şansı olan bir tüccar veya asker için Arap toplumunun elit kesimine dahil olmak, bağlantıları olmayan bir âlimden daha kolaydı.

Ulema dini bir sınıf oluşturuyordu ancak eğitimleri, dini bilimlerden (Kuran, hadis ve hukuk) farklı bir grup oluşturan "Arap bilimleri" (tarih, dilbilgisi ve retorik) denilen Arap literatürünün seküler klasiklerini öğrenmeyi de gerektiriyordu. Ayrıca, şiir okuyor, ezbere söylüyor ve yazıyorlardı. Kökleri Abbasilerin (750-1258) altın çağı olarak düşünülen döneme dayandırılan Arap edebi kültürünün devamlılığı Arapça konuşan ulema için bir gurur kaynağıydı. Bu durum Ortadoğu'nun başka bir yerinde meydana gelen kültürel gelişmelerle karşıtlık içerisindeydi çünkü yerel diller Arap alfabesini benimsiyorlar ve Arap olmayan Müslüman elitlerin yazılı dili olarak tekrar ortaya çıkıyorlardı. Bu noktadan hareketle, Ortadoğu'nun biri Arapça konuşulan bölge, diğeri ise Farsça bir epik olan *Şehnâme*'nin miladi 1000 yılında yazılmasının ardından şiir, tarih ve siyasi şerh içeren seküler edebiyat dilinin Farsça olduğu bölge olmak üzere iki kola ayrıldığını ileri sürebiliriz. Bu iki bölge coğrafi olarak Toros Dağları'nın Arap bölgesinin kuzey sınırını ve Zağros Dağları'nınsa doğu sınırını çizdiği dağ sıralarıyla birbirinden ayrılabilir.

Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkmasıyla, Osmanlı Türkçesi Anadolu'daki okuryazar sınıfların anadili haline gelerek Farsçanın önüne geçti ve Balkanlar'a yapılan fetihlerle yayıldı. Öte yandan, Farsça 16. yüzyıla kadar Osmanlı sarayında itibara sahipti. Farsçanın yüksek kültürün dili olarak kullanılması Müslüman topraklardaki farklı imparatorluk sarayları, yani Osmanlı ve Safevi, Babür ve Özbek sarayları arasında bir bağ kurdu ve düşüncelerin ve sanatçıların kolaylıkla bir saraydan diğerine geçebildikleri dilsel bir çevre yarattı. Öte yandan Bereketli Hilal, Arabistan, Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün büyük bir bölümünde, Arapça bu coğrafyalarda yaşayanların çoğunluğu için hem yerel hem de kültür dili olmaya devam etti. Bu gerçek düşüncelerin dolaşımı için bir engel teşkil etmedi ancak Farsça yazılan eserler genellikle Arapça konuşan entelektüel sınıf içerisinde kolay alıcı bulmadı.[11] Bu belki de tümüyle iyi bir şey değildi.

Farsça kültürel üretim 1258 ve 1500 arasında büyük bir yaratıcılık gösterse de, Arapça yazan yazarlar önceki klasikleri ge-

11. Farsçadan Arapçaya çevrilen örnekler için yukarıda 3. notta geçen esere bakınız: El-Rouayheb, "Opening the Gate ofVerification".

nellikle yetersiz bir şekilde taklit etme eğilimindeydiler. Başta İbn Haldun olmak üzere birkaç istisna vardı ama genel olarak hem edebi hem de bilimsel Arapça eserler 1258'den sonra gerileme içerisindeydi. Bu vasatlığa doğru eğilim, sonraki Osmanlı yüzyıllarında hızlandı. Sonuç olarak, Arap literatürünün modern âlimleri Osmanlı Arap topraklarında üretilen edebi eserleri İslami kültürün "altın çağ"ında üretilenlerin soluk bir kopyası olarak gördükleri için dışladılar.[12] Edebi estetiğin tamamıyla soyut düzeyinde, bu eleştiri geçerlidir. Ancak kolaylıkla bilgiç ve yaratıcı şevkten yoksun olmakla eleştirilen yazarlara adil davranmak adına bu üretimin sosyal bağlamı da anlaşılmalıdır.

Abbasi çağının Arap dilindeki "klasikler"ini üreten yazarlar tipik olarak müsrif bir saray hamiliğinden ve sponsorluğundan yararlanıyorlardı. Aynı durum 11. yüzyılda ortaya çıkan yeni Farsçada yazmayı tercih edenler için de geçerliydi. Arapça yazılan literatürün hamiliği Kahire'de Memlûk sarayının kurulmasıyla düzensiz bir şekilde devam etti. Ancak çoğu sultanın Arapçası sınırlı olduğu için gerçek edebi parlaklığı tanıyabilen ve ödüllendiren çok az kişi vardı. Osmanlıların Şam ve Kahire'ye gelmeleriyle, sınırlı bir saray hamiliği bile bu şehirlerden çekildi. Sultan Selim'in 1517'deki emriyle, sanatkârların Kahire'den İstanbul'a sürgüne gönderilmesi bu durumu sembolik olarak ortaya koyar.[13] Artık sultanların ve halifelerin saraylarını barındırmadıklarından, Kahire, Şam ve Bağdat, siyasi gücün kuzeye doğru kaymasıyla sadece eyalet başkentleri haline geldiler. 1517'den sonra valilerin saraylarında sanat hamiliği konusunda çok az olanak vardı.

Siyasi olarak güçlü olanın sponsorluğu altında yazmak yerine, Osmanlı Arap topraklarındaki şairler ve âlimler, dostları, aileleri ve cemaatlerindeki küçük âlim çevresi için mısralar, vakayinameler ve dini şerhler yazdılar. Yaratıcılığı cesaretlendirebilecek istikrarlı bir hamiliğin yokluğunda, edebi üretim, özellikle şiir, büyük oranda amatörlere kalmıştı. Tabakatlarda yer alan seçkin kişilere atfedilen şiirlere bakılırsa, şiir hemen herkesin bir noktada yazmayı denediği bir uğraştı. İçten gelen bir şekilde yazılan şiirin terennümü şairin bilginliğini gösteren sosyal bir yetenek olarak görülürdü. Örneğin İbrahim el-Hiyari'nin üç ciltlik seyahatnamesinin yaklaşık yarısı onu konuk edenler veya konuk ettiklerinin kendisi için yazdığı methiyelerle doluydu. Herkesin şair ol-

12. Şu eserdeki bazı makalelere bkz. *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-Classical Age*, der. Roger Allen ve D.S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

13. İbn Abi Surur, *al-Tuhfa al-bahiyya*, s. 93.

duğu bu ortamda, hakiki orijinal şiir rekabet halindeki mısraların gürültüsünde kaybolmuş gözüküyor.

Belki de bu şiirlerin edebi değeri tarihçi için önemsiz olmalıdır ne de olsa yalnızca estetik nedenlerden dolayı bu şiirlerin kültürel açıdan önemini reddetmemek gerekir. Osmanlı dönemi boyunca klasik Arapçanın edebi dil olarak yaşaması bu şiirlerle, vakayinamelerle ve tabakatlarla temsil edildi ve dilin edebi açıdan dirilişinin temelini oluşturdu. Bu durum bize aynı zamanda Osmanlı Arap eyaletlerinin imparatorluğun geri kalanından farklı olmasının başlıca nedeninin buralardaki baskın siyasi ve kültürel dilin Osmanlı Türkçesi değil de Arapça olduğunu hatırlatır. İmparatorluk fermanları Osmanlı Türkçesiyle yazılıyordu ancak bölgenin dini mahkemeleri Arapça işliyordu. Valilerin saraylarındaki yazışmaların çoğunun da dönemin yerel divanlarının raporlarında nazır olan tercümanlar vasıtasıyla bu dilde yapıldığını düşünebiliriz.

Ulemanın kültürel mirasına dair duyduğu gurura rağmen, Sünni Arap ulema İstanbul'dan gelen entelektüel etkilere açık olduğu için Arap kültürü dilsel bir baloncuk içerisinde kalmadı. Abdü'l Gani el-Nabulusi'nin babası kariyerine Şam'ın Salihiye kasabasında Sultan Selim tarafından kurulan okulda öğretmen olarak başlamadan önce İstanbul'da eğitim almıştı.[14] İlmin peşine düştüğü bu yolda yalnız başına değildi. 18. yüzyılın Suriyesi'ndeki önde gelen Hanefi âlimi olarak gösterilen 187 kişinin yaklaşık yarısı kariyerlerinin bir döneminde İstanbul'da eğitim görmüşlerdi. Şafii mezhebinden gelen 60 kişi ise entelektüel dünyalarının merkezi olarak genellikle Kahire'yi seçmişti.[15]

Ulema arasındaki entelektüel farklılıklar eğitim gördükleri yerlerden değil, İslam'ın doğası üzerine benimsedikleri görüşlerden kaynaklandı. Her ne kadar Arap topraklarında ortak bir edebi kanon olsa da, Müslüman entelektüeller bu konuda değişen düşüncelere sahipti. Cezayir'den Bağdat'a ve güneye Mekke'ye uzanan bölgede Muhiddin ibnü'l-Arabi'nin (ö. 1240) teosofisinden İbn Teymiye'nin (ö. 1328) metin odaklı Kuran literalizmine, birbirinden farklı Müslüman entelektüel akımların taraftarları birbiriyle yazıştı ve tartıştı. Bu iki nüfuz sahibi âlim Şam'da yaşamış, oraya gömülmüşlerdi ve onların mirası şehirde özellikle birbirinden çok farklı iki düşünce ekolünün takipçileri arasındaki sıklıkla yapılan ateşli tartışmalarla iyi bir şekilde temsil edilmişti. Âlimler

14. Abd al-Ghani al-Nabulusi, *al-Haqiqa wa al-majaz fi rihlat bilad al-sham wa misr wa al-hijaz*. Şam: Dar al-Ma'arifa, 1989, s. 49-50.

15. Rafeq, "Relations between the Syrian ulama and the Ottoman State," s. 76.

arasında anlaşmazlıklar olduğu zaman, paylaşılan aynı metinler devreye giriyor ve tartışma için benzer tarzdaki retorik ve kanıt kullanılıyordu. Osmanlı yönetiminin ilk üç yüzyılında bilginin elde edilmesi ve yayılması konusunda ne bir aksama oldu ne de elde edilen bilgeliğin kanonu konusunda radikal bir değişim meydana geldi. Bu devamlılık, kısmen nispeten küçük ölçekteki eğitimli sınıf ve onların eğitiminin benzerliğine dayanır.

Arapça konuşan Sünni elitin eğitimi, bölgedeki her büyük şehirde bulunan okulların ve medreseler ağının sorumluluğundaydı. Okulların kökeni Sünni ve Şii geleneklerinin taraftarlarının Müslüman dogma ve eğitimi üzerinde hegemonyalarını kurmak için birbiriyle rekabet ettiği 11. yüzyıla uzanmaktadır. Şii Fatımi hanedanı İsmaili Şii doktrinini yaymak ve geliştirmek için 969'da Kahire'de yeni inşa edilmiş el-Ezher Camisi'ne bitişik bir okul kurdu. 11. yüzyılda çeşitli Şii doktrinlerinin giderek artan popülerliğine karşılık, Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk (ö. 1092) kendi ortodoksi anlayışını koruyacak ve yayacak Sünni âlimler yetiştirmek için 1067 yılında Bağdat'ta Nizamiye denilen bir medrese kurdu. Başka Sünni liderler onun izinden gittiler. 1500 yılında, birçok olmasa bile, her Müslüman şehrinde en azından bir tane dini eğitim veren okul vardı. Kahire'de 18. yüzyılda her biri yüzden fazla öğrenciye sahip yirmiden fazla büyük medresenin olduğu söylenmiştir. Aynı yüzyılda Şam bu şekilde eğitim veren en azından on kuruma ve değişen düzeylerde eğitim veren altmış beş kadar okula sahipti.[16]

Osmanlı sultanları ve valileri Arap eyaletlerinin belli başlı şehirlerinde dini okullar inşa etmek ve vakfetmek konusunda uygulamalarına devam ettiler. Sultan Süleyman, 1554'te Mimar Sinan'a Şam'da tasarlaması için yetki verdiği camiye bitişik bir medrese kurdu. Bir sadrazam ve Halep'in sabık valisi olan Hüsrev Paşa, Halep'te 1546 yılında tamamlanan (yerel olarak Hüsreviye diye bilinen) büyük bir cami ve medrese külliyesi yaptırdı. Ancak, Osmanlı döneminde önceki Müslüman yöneticilerin uygulamalarına kıyasla büyük bir değişiklik vardı. Okullar inşa etmenin ötesinde, Osmanlı Devleti okullardaki ders programını standartlaştıran, eğitmenleri atayan ve onların maaşlarını ödeyen bir imparatorluk medrese sistemi kurdu. Bu okullar kendilerine icazet verilmiş, kadılar ve kâtipler olarak devletin dini bürokrasisindeki dereceleri dolduran ilmiye kadrosunu oluşturdu. Bu eğitim sisteminin en tepesinde Sultan Süleyman ve eşi Hürrem Sultan'ın tür-

16. Steve Tamari, "Ottoman Madrasas: The Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria", *Journal of Early Modern History* 5 (2001): 99-127.

belerini de içeren camiye bitişik İstanbul'daki Süleymaniye Medresesi vardı. Kesin olarak bilinmeyen nedenlerden dolayı, hükümetin kontrol ettiği medreseler sistemi Arap eyaletlerine kadar gitmemişti. Halep'teki Hüsreviye ve Şam'daki Süleymaniye Medreseleri Osmanlı medrese sistemine yakın bir müfredat programı izliyordu ancak hiçbiri resmi olarak medreselerin imparatorluk ağına bağlı değildi. Bölgedeki diğer okullar kendi geleneklerini takip ediyorlardı ve görünüşe bakılırsa, kuzeydeki devlete ait medrese sisteminden çok az etkilenmiş gözüküyorlar.

Osmanlı yüzyıllarında Arap topraklarında Müslüman öğretim kurumlarının en önemlisi Kahire'deki el-Ezher'di. Şii öğretiminin merkezi olarak kurulmuş olsa da, 13. yüzyılda Sünni ilminin başlıca merkeziydi. Osmanlı döneminde, el-Ezher büyümeye ve Arapça konuşan topraklardan, Afrika ve Anadolu'daki Müslüman cemaatlerden birçok öğrenciyi kendine çekmeye devam etti. Kendini Şafii geleneğine göre eğitim yapanlara sınıflarında ve fakültesinde eşit derecede yer vererek devlet destekli resmi medrese ağındaki okullardan farklı kıldı. Maliki ve Hanbeli mezhepleri ayrıca ders müfredatında temsil edildi. İbrahim el-Hiyari hem Kahire hem de İstanbul'u ziyaret etti ve her ikisinde bulduğu bilgelik düzeyini uzun şiirlerinde methetti. Öte yandan, el-Ezher âlimlerinin İstanbul Süleymaniye medresesindekilerden üstün olmasalar bile onların emsali olduğunu yazdı. Ona göre Osmanlıların bilgeliği, derin olmasına rağmen, cennetin ve Peygamber'in dilinde konuşan âlimlerin belagatiyle rekabet edemezdi.[17]

Sufiler ve İbnü'l-Arabi kültü

Osmanlı fethi zamanında, mistik veya Sufi doktrin ve pratikleri Memlûklerin kontrol ettiği topraklardaki Sünni Müslümanların yaşamında yaygındı. Sultan el-Gavri kuzeye Mercidabık Ovası'nda Sultan Selim'le yapacağı can alıcı karşılaşmaya doğru ilerlerken, dört mezhepten her birinin kazaskeri ve Abbasi halifelerinin soyunun son üyesi el-Mütevekkil de ona eşlik ediyordu. Eşlikçileri arasında ayrıca Mısır'ın en popüler tarikatları olan Bedeviye, Rifaiye ve Kadiriye'nin şeyhleri de vardı.[18] Hiç şüphesiz, Sultan Selim'in yanında da yeniçeri kuvvetleri arasında popüler olan Bektaşi tarikatından temsilciler ile Osmanlı hanedanının

17. Al-Khiyari, *Tuhfat al-udaba'*, cilt 3, s. 67-74.

18. İbn Abi Surur, *al-Tuhfa al-bahiyya*, s.56.

resmi saray "tarikatı" olan Mevlevilikten kimseler vardı. Her iki rejim de bazı tarikatlara devlet sponsorluğu yaparak, meşruluklarının desteklenmesini amaçlıyordu. Ayrıca devlet himayesi sisteminin dışında kalan tarikatların potansiyel olarak iktidarı devirmeyi amaçlayan etkinliklere karşı izlenmeleri gerektiğinin açık bir şekilde farkındalardı.

Tarikatlar hem dini hem de sosyal fenomendiler. Osmanlı yüzyıllarında üretilen tabakat kitaplarını eğer gerçeğin bir yansıması olarak alırsak, 1800'den önce ileri gelen Müslüman erkeklerin bu tarikatlardan birine veya ötekine veya birden fazlasına üye olduğu anlaşılıyor. Tekkeler (Arapça zaviye) her bir Arap şehrinde bulunuyor, hem ritüel hem de sosyal meclisler için mekân sağlıyordu. Zaviyeler ayrıca ziyaretçi âlimlere ve geçimini bağışlarla karşılayan din görevlilerine kalacak yer veriyordu. Tarikatların bu işlevi, kişisel bağlantılar yaratarak, bilginin yayılması için ağlar sağlayarak, Müslüman ülkelerinde herhangi bir tarikata üye olanlar arasındaki bağları güçlendirmeye yardımcı oluyordu. Bazı kırsal alanlarda, zaviyeler köylülerin ulaşabileceği tek dini kurumdu. Sonuç olarak, Osmanlı yüzyılları boyunca kırsalda yaşanan İslam, ciddi ölçüde tasavvuf inançlarından ve pratiklerinden etkilenmişti. Bu durum 19. yüzyılın sonundaki dini reformcuların farkına varacakları acı verecek bir gerçeklikti.

Osmanlı döneminde tarikatların sayısı ve çeşitliliği hızla çoğaldı. Bunlardan eski Memlûk topraklarının dışında kalan Mevleviler ve Nakşibendiler Arap topraklarında kök salıp büyüdüler. Çeşitli tarikatların faaliyetlerinin entelektüel ve duygusal aralığı oldukça önemliydi. Bir tarikatın duygusal içeriğinin görünüşteki simgesi sözlük anlamı "hatırlama" olan zikir teamülüydü. Zikir sayesinde katılımcılar Allah'la mahrem ve yüksek derecede kişisel bir düzeyde ilişkiyi amaçlıyorlardı. Tarikatların muhafazakâr yelpazesinin ucunda bu tarikata yalnızca Allah'ın istediği kişilerin girebileceğini düşünen Nakşibendiler vardı. Bu tarikat, Kalvenizmin "Tanrı'nın seçilmişleri" inancının Müslüman karşılığına tekabül ediyordu. Bu tarz bir elitist tavırla bu tarikattakilerin çoğu diğer tarikatların zikir, ilahi söylemek ve sema etmek gibi umumi aşırılıklarını edebe aykırı olduğu ve tinsel olmadığı gerekçesiyle hor görürdü. Ancak bu tarikatın üyesi olan ve zikirde müzik enstrümanlarının kullanımı üzerine bir risale yazan Abdül Gani el-Nabulusi (sonradan bahsi edilecek) gibi istisnalar da vardı.[19] El-

19. Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, Londra: Routledge Curzon, 2005, s. 45.

Nabulusi'ye rağmen, tarikatın çoğu üyesi umumi gösteriler olmadan içsel olarak yalnızca Allah'la hemhal olunan sessiz zikri benimsemişti. Başka bir elit tarikatı olan Mevlevilerin sema denen zikri ise tam tersine ziyadesiyle bir koreografiye bağlıydı ve müzik eşliğinde icra edilirdi. Kökleri Anadolu'da olmasına rağmen Mevlevi tarikatı, Osmanlı fethiyle aynı yüzyıl içerisinde, Arap topraklarındaki Sünni elit arasında popüler oldu. Halep, Şam ve Kahire hepsi sema yapılan Mevlevi tekkelerine sahiptiler. Kadınlar ve gayrimüslimler dahil, umuma açık bir şekilde izlenebildiği için, Osmanlı döneminde Avrupalı seyyahlar Mevlevilerin bu özel ritüelinden sıklıkla bahsetmişlerdir.[20]

Eğer her tarza ve sosyal sınıfa uygun bir tarikat varsa, geçimini dilencilikle sağlayan ve bazen açıkça dini tabuları ihlal eden provokatif davranışlar sergileyen Kalender dervişlerden de bahsetmek gerekir. Halkın birçoğu bu tarz aşırılıkları bu dervişlerin Allah'la karşılaşmalarının coşkusuyla meczup oldukları ve bu nedenle de eylemlerinden dolayı mesul tutulamayacakları gerekçesiyle mazur görüyordu.[21] Sosyal normların sınırlarını ihlal eden bu dervişler Fars yazın kültürünün etkilediği bölgelerde olduğu kadar Arap topraklarında yaygın olmasalar da zaman zaman Arap şehirlerinde ortaya çıkıyorlardı. Bunlardan biri Halep şehir surlarının dışında yaşayan ve tüm görenek dışı davranışlarla iştigal eden kötü şöhretli Şeyh Ebu Bekir ibn Ebu el-Vefa (ö. 1583) idi. Onun davranışları, homoseksüel seks de dahil içkili taşkınlıkları içeren, Müslümanların hukuki standartlarına göre, ahlaksız davranışlardan oluşuyordu. Ölümünden sonra, Şeyh Ebu Bekir'in hayatı daha geleneksel ve basmakalıp bir yaşamöyküsüne dönüştürüldü ve takipçileri kendi zaviyeleri ile onun anısına sosyal açıdan daha az olağandışı bir tarikat kurdular.[22]

Bu tarz üne sahip velilerin davranışı 17. ve 18. yüzyıllarda Sünni Müslüman cemaatte tasavvufun bazıları açısından sıkıntı yaratan tek yönü değildi. Fethi takip eden yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapça konuşulan eyaletlerindeki entelektüel hayatın en ayırt edici yönlerinden biri ulemanın da iştirak ettiği dini tartışmaların çoğunun merkezinde Sufi İbnü'l-Arabi'nin yazdıklarının yer almasıdır. Bu savın doğruluğunu 1516 ve 1900 yıl-

20. Alexander Russell, The Natural History of Aleppo, 2 cilt. Londra: 1794, cilt 1, s. 207.

21. Ahmed Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. Oxford: Oneworld, 2006.

22. Al-'Urdi, *Ma'adan al-dhahab*, 43-54; Heghnar Zeitlian Watenpaugh, "Deviant Dervishes: Space, Gender and the Construction of Antinomian Piety in Ottoman Aleppo," *IJMES* 37, 2005, s. 535-65.

ları arasında onun çalışmaları üzerine yazılan birçok şerhin varlığı da desteklemektedir. Muhiddin İbnü'l-Arabi İspanya'da doğdu ancak hayatının sonraki yıllarında Şam'a yerleşti. 1240 yılında Şam'da öldü ve şehir surlarının dışında, şehrin kuzeydoğusunda kalan Cebel Kasyun yamaçlarındaki Salihiye kasabasına gömüldü. İbnü'l-Arabi'nin şöhreti zaman içinde şehrin nüfusu arttıkça soldu. Mezarı Osmanlı fethi döneminde harabe halindeydi. Ancak, Osmanlı döneminde tüm durum değişti ve el-Arabi şehrin yerel velisi ve koruyucusu haline geldi.

İslam tasavvufunun birçok âlimi İbnü'l-Arabi'yi en özgün sufi teosofist olarak görürler. Argümanlarının inceliği ve dilinin anlaşılmazlığı nedeniyle, yazıları aşırı derecede ağırdır. Hayatta olduğu dönemde bile düşünceleri birçok ihtilafa yol açtığı için dili muhtemelen kasıtlı olarak anlaşılmazdır. Yazdığı çok miktardaki eserinde vahdetü'l-vücud kavramını kullanmamasına rağmen, İbnü'l-Arabi'nin hem aleyhinde konuşanlar hem de onun takipçileri onun yazılarının bu kavramı geliştirdiğini belirttiler. Kısa ve öz bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu çok kompleks teosofi kozmostaki tek varlığın Allah'ınki olduğunu ileri sürer. Diğer tüm bilinçlilik kendi bağımsız varlığına sahip olmayan onun özünün bir yansımasıdır. En basit şekliyle, İbnü'l-Arabi sezgi sahibi tüm varlıkların paylaştığı bilincin tek bir aşkın hakikatten veya varlıktan, Tanrı'dan geldiğini ileri sürdü.

İbnü'l-Arabi'nin kozmosunda, çoğu bu gerçeğin farkında olmasa da, her birey daha büyük bir bilinçlilikten hem ayrıdır hem de onun bir parçasıdır. Bu nihai gerçekliğin farkında olan kişi için aşkın hakikati, Tanrı'yı ararken, dinler arasındaki farklar önemsizleşir ve yitip gider. Onun kozmolojisini benimseyenlerin ona hitap ettiği üzere, şeyhin görüşüne göre Allah'ın bilinçliliği tek bir dinin ritüelleriyle sınırlanamaz. Bilakis, tüm dinlerin ritüelleri hakikati arayanların Tanrı'ya yaklaşmak için çıkacakları yolu temin eder. Düşüncelerinin ne denli ihtilaflı olabileceğini göstermek adına, İbnü'l-Arabi Tanrı'nın bir cinsiyeti olması gerekirse, onun mutlaka dişi bir yaratıcı olması gerektiğini ileri sürer. Tanrı'nın nihai gerçekliği onun için beşeriyetin sınırlı zihniyetinin Tanrı'nın "Varlığı" üzerine empoze ettiği toplumsal cinsiyet gibi tüm suni yorumların ötesindedir.

İbnü'l-Arabi'nin yazıları dikkatli bir biçimde şeriatın nihai olarak mevzu dışı olup olmadığı konusuna değinmezken, onun bazı takipçileri dillerinde daha az tedbirliydi. İbnü'l-Arabi'nin Müslüman kritikleri onun evrene dair tasavvurunun ve var olanın sa-

dece Tanrı olduğu inancının monizmi desteklediğini, bu nedenle de Tanrı ve onun yarattıkları arasındaki ayrımı yıktığını ileri sürdüler. Ayrıca, birçok Müslüman âlim onun yazılarında dini rölativizm olarak yorumlanabilecek şeyin günlük hayatta şeriatı takip etmenin önemini hafiflettiğini ve İslam'ın eşsiz gerçek olduğunu yalanladığını düşünüyorlardı. Ancak Konya'daki Sultan Keykavus'un gayrimüslim tebaasına nasıl davranması gerektiği sorusuna şeyhin verdiği tavsiyeye bakıldığında, İbnü'l-Arabi'nin bu düşünceleri savunduğundan şüphe etmek gerekiyor. Şeyh sultanın sorusuna gayrimüslimlerin kamusal alandaki ibadetlerinin sınırlandırılması konusunda şeriatın tüm icaplarının istisnasız bir şekilde uygulanması gerektiği cevabını verir.[23] Batının ruhani dünyasında Tanrı'yla kişisel ilişkileri ne olursa olsun, gayrimüslimler zahirin fiziksel dünyasında kanunun kurallarına uymak zorundadırlar.

İbnü'l-Arabi'yle ilgili ihtilaflar ve düşüncelerinin komplike yapısı dikkate alındığında, Osmanlı döneminde kült statüsünde bir figüre dönüşmesi hayret vericidir. Ancak Osmanlı sultanları Arap topraklarına girdikleri ilk andan beri şeyhin kültünün hamileri ve destekçileri olmuşlardır. İbn Tulun Sultan Selim'in Şam'a girmesinin ardından ilk yaptığı işlerden birinin şehrin en önemli camisi olan ve Vaftizci Yahya'nın kafasının gömülü olduğu söylenen Emevi Camii'nde cuma namazına katılmak olduğunu yazar. Bu Müslüman bir hükümdardan beklenen bir davranıştır. Çok geçmeden Selim'in dua etmek için İbnü'l-Arabi'nin metruk türbesini ziyaret etmesi ulemayı şaşırtır. Bu olaydan yüz elli yıl sonra yazan Evliya Çelebi'ye göre, Selim düşmanı Memlûkleri Kahire'ye kadar takip etme konusunda tedirgindi ve Şam'dan ordusuyla birlikte ayrılmak konusunda tereddütlüydü. Bu kişisel muhakeme döneminde, İbnü'l-Arabi Selim'e rüyasında göründü ve ona mezarını yaptırırsa Kahire'yi ele geçirme sözü verdi.[24] İyi bir hikâye gibi görünse de, Selim'in söz konusu veliyi neden onurlandırmak istemiş olabileceğinin gerisinde önemli bir siyasi neden vardır. Sultan Selim'in Şam'a yaptığı yolculukta kendisine bir hukuk âlimi ve şeyhülislam olan Kemalpaşazade Ahmed (ö. 1534) de eşlik ediyordu.

Kemalpaşazade, İbnü'l-Arabi'nin yazılarını Osmanlı hanedanını Sünni İslam'ın temsilcileri olması ile Kızılbaş gibi Şii binyılcı-

23. Muhiyy al-Din ibn al-'Arabi, *Ibn al-'Arabi: The Bezels of Wisdom*, çev. R.W.J. Austin. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1980, s. 10.

24. Evliya, *Seyahatname*, cilt 9, s. 206.

lığından etkilenmiş çeşitli popüler hareketler arasında bir köprü görevi gören Osmanlı ilim geleneğini takip ediyordu. Saray âlimleri sultanı tasavvuf geleneğindeki "insan-ı kâmil" olarak derecelendirerek birbirinden bambaşka iki gelenek arasında bir birlik kurmayı amaçladılar. Kozmosun bu formülasyonunda algılanan fiziksel gündelik dünyayla, Tanrı'nın aşkın gerçekliği arasında dayanak noktası olarak hareket eden bir birey olmalıydı. Bu rol yaşadığı zaman süresince Hz. Muhammed tarafından doldurulmuştu ancak bazı Müslümanlar her sonraki nesilde böyle bir birey olması gerektiğine inanıyorlardı. İbnü'l-Arabi peygamberin ölümüyle ve vahyin sona ermesiyle, insan-ı kâmil örtüsünün İbnü'l-Arabi'nin kendisinin sonuncusu olduğunu söylediği velilerin omuzları üzerinde olduğunu yazmıştı.

Veliler olmadığında, Müslüman cemaatinde Tanrı'yla ve onun mahlûkları arasında bağın devamlılığının sağlanması için sonraki nesillerde "Kusursuz İnsan" işlevini yerine getirecek bireyleri temin eden ruhani veya fiziksel bir soy çizgisi olması gerektiğine tutkulu bir şekilde inananlar vardı. İmamın yokluğu İmamiye Şiiliği inancını hatırlatıyor çünkü her ikisi de kozmosta aynı işlevi yerine getiriyordu. Sultanı "insan-ı kâmil" olarak lanse eden Osmanlı âlimleri iddialarını İbnü'l-Arabi'nin eserlerine dayandırdılar.[25] Osmanlı sultanları ve İbnü'l-Arabi arasındaki bağlantı İbnü'l-Arabi'ye atfedilen *el-Şeceretü'l-Nu'maniyye fi'l-devleti'l Osmaniyye* (Osmanlı Devleti'nde Soy Ağacı) başlıklı eser yoluyla kuruldu. Ancak bu eserin bahsi kayıtlara ilk defa 16. yüzyılda geçti. Görünüşe bakılırsa, muazzam bir öngörüyle, İbnü'l-Arabi eserinde Osmanlıların Mısır'ı alacağını tahmin etmiş ve onların devletinin tarihsel zamanın sonunda Mehdi'nin gelişine ve Kıyamet gününün hemen öncesine kadar sürecek son Müslüman cihan devleti olacağı kehanetinde bulunmuştu.[26]

18. yüzyılın sonunda Musul'da yazan Yasin el-Umari bu apokrafik metinden alıntı yaparak İbnü'l-Arabi'nin Sultan Selim'in kendi mezarını tamir ettireceğini öngördüğünü söyledi: "Sin harfi şin harfine girdiğinde, İbnü'l-Arabi'nin mezarı ortaya çıkacak."[27] Üstü kapalı bir biçimde okura Sin harfiyle Sultan Selim, şin har-

25. Tim Winter, "Ibn Kemal (d. 940/1534) on Ibn 'Arabi's Hagiography," *Sufism and Theology* içinde, der. Ayman Shihadeh, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, s. 137-57.

26. Cornell Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s İstanbul," *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, der. Baki Tezcan ve Karl Barbir, Madison: University of Wisconsin Press, 2007, s. 51-62.

27. Al-'Umari, *Zubdat al-athar*, s. 185.

fiyle ise Şam işaret ediliyordu. Bir yüzyıl öncesinde Evliya'nın hikâyesi de aynı kehaneti alıntılamıştı. İbn Tulun Selim'in şeyhin türbesine yönelik eylemleri için bir sebep göstermedi ancak sultanın türbenin bakımı ve üzerine bir cami inşa edilmesi için bir vakıf kurduğunu ifade etti. Bu cami Selim Kahire'deyken tamamlandı ve Selim bu camide başkente dönmek üzere yola çıkmadan Şam'daki halka açık son eylemi olarak namaz kıldı.[28] Osmanlı hanedanı ile İbnü'l-Arabi arasındaki bağlantının kanıtı olarak, Canbirdi el-Gazali, 1520 yılında Süleyman'a karşı isyanının ilk eylemlerinden birinde türbenin üzerine yeni inşa edilen caminin kubbesini yıktı. Ferhad Paşa şehirde Osmanlı hâkimiyetini tekrar sağladığında, kubbenin tamiri için hemen harekete geçti. Ferhad Paşa 1522'de öldüğünde Şam valiliği yapıyordu. Cami toprağına gömülerek, şehri yönetirken ölen bazı Osmanlılar için caminin ebedi dinlenme yeri olarak düşünülebileceğine dair bir geleneği başlatmış oldu.[29]

İbnü'l-Arabi'yi onurlandırmak için inşa edilen cami, kurulduğu günden bu yana Selimiye olarak biliniyor. Bu camiyi, Sultan Selim'in torunu olan II. Selim (1566-74) tarafından inşa edilen ve bugün Şam'da aynı adla bilinen zaviye ile karıştırmamak gerekiyor.[30] Bugün İbnü'l-Arabi Camii olarak bilinen Selimiye Camii Osmanlı yetkililerinin umumi ritüeller icra ettikleri kutsal bir alan haline gelmişti. Şam vakanüvisleri Selim'in örneğini takiben, Osmanlı valilerinin yeniden atanma için İstanbul'a dönmeden önce en son ziyaret ettikleri yerin bu cami olduğunu yazarlar. Süleyman şehrin dışındaki Barada Nehri'nin kenarında hac için bir başlangıç noktası olarak çok daha büyük bir cami inşa edecekse de, babası Selim tarafından inşa edilen küçük cami Osmanlı yetkililerinin ve Müslüman hacıların manevi imgesinde özel bir yere sahip olmayı sürdürmüştür.[31]

Osmanlı döneminde İbnü'l-Arabi ile en çok ilişkilendirilen Arap entelektüeli soyadı yerel olarak el-Nabulsi olarak telaffuz edilen Abdü'l-Gani el-Nabulusi idi. El-Nabulusi 1641 yılında Şam'da Salihiye'de Selimiye Camii'nden pek uzakta olmayan bir evde doğmuştu. O günümüze ulaşan eserlerinin sayısı iki yüzden

28. Necipoğlu, *Age of Sinan*, s. 222-4.

29. İbn al-Himsi, *Hawadith al-zaman*, s.3, s.49.

30. Necipoğlu, *Age of Sinan*, s. 224-230.

31. 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Razzaq, al-Dimashqi, *Hadaiq al-in'am fi fadail al-sham*. Beyrut: Dar al-Diya', 1989, s. 170-1.

fazla olan üretken bir âlimdi. Bu eserlerin çoğu araştırmacılar tarafından hâlâ çalışılmamıştır ve sadece yazma şeklinde mevcuttur. Ancak başlıkları henüz sakalları çıkmamış genç erkeklere ithaf edilen aşk şiirlerinden zeytin ağaçlarının muntazam bakımı ve çoğalması konusundaki risalelere kadar değişkenlik gösterir. Aralarında Osmanlı tarihi üzerine olanlar da vardır. Nitekim el-Nabulusi'nin çağdaşları arasında en ünlü eserleri Muhiddin ibnü'l-Arabi'nin eserleri üzerine yazdığı risaleleridir.

İbrahim el-Hiyari 1669'da Şam'ı ziyaret ettiğinde el-Nabulusi zaten tanınmış bir âlimdi ve el-Hiyari'nin ziyaret etmeyi amaçladığı Müslüman âlimlerden biriydi. El-Nabulusi gibi, el-Hiyari de İbnü'l-Arabi'ye büyük bir saygı duyuyordu ve türbesini ziyaretinin ardından onun şerefine bir tane şiir yazmıştı. Bir başka şiiri de onun öğrencisi olan el-Nabulusi'nin hikmetini övmek içindi. Şamlı vakanüvis ibn Kannan, el-Nabulusi'den efendimiz anlamındaki Mevlana sözcüğünü kullanarak bahsederdi. Dahası, el-Nabulusi'yi defalarca şehrin birçok âlimi arasında en bilgili kişi olarak tanımlamıştı. Şam'daki birçok veliyle ilişkilendirilen yerlerin bir hülasasını yazan Abd el-Rahman ibn Abd el-Razzak (ö. 1725) da el-Nabulusi'yi bu gibi meselelerde sık sık alıntılayarak bir otorite kaynağı olarak onurlandırmıştı.[32] Muhammed el-Mekki'nin el-Nabulusi'nin Humus'a olan ziyareti ve şehirdeki ileri gelen ulema tarafından gördüğü sıcak karşılamadan bahsi de onların saygısını çağrıştırır.[33] El-Nabulusi bu jeste karşılık biri Humus'un hayranlık duyulacak özelliklerini, diğeri ise şehrin valisi İbrahim Ağa'yı öven iki şiir yazmıştır.[34] İbn Kennan vakayinamesinde el-Nabulusi'nin Selimiye Camii'nde halka açık konuşma yaptığı zamanları ve şehrin önemli adamlarından kimlerin katıldığı konusunda not düşmüştür. Osmanlı valisi ve kadı da katılımcılar arasındadır. 1731'de el-Nabulusi'nin ölümü üzerine, halka açık büyük bir cenaze töreni düzenlendiğinde vali ve kadı da oradadır. İki yıl sonra, bedeni İbnü'l-Arabi'nin türbesinin yanında Selimiye Camii'ne gömülmüştür.[35]

Selim'in velinin türbesini yenilemesinin gerisinde böyle bir amacı olsun ya da olmasın, İbnü'l-Arabi kültü hanedanın Arap topraklarındaki meşruiyetini desteklemeye ve sultan ile tebaası arasında

32. a.g.e., s.71, 105, 121, 156, 171, 183, 187.

33. Al-Makki, *Ta'rikh Hims*, s.123-5.

34. Al-Nabulusi, *al-Haqiqa wa al-majaz*, s. 107-10.

35. İbn Kannan, *Yawmiyyat*, s. 415-16, 438.

bir bağ kurmaya yardımcı oldu. Şam'da İbn Kannan ve el-Nabulusi, Kahire'de ibn Abi Surur, Musul'da Yasin el-Umari, Humus'ta el-Mekki ve Medine'de el-Hiyari gibi Osmanlı hanesi için güçlü desteklerini ifade eden Arap müellifler de şeyh için büyük hürmet besliyorlardı. Osmanlı hanedanının meşruiyeti sadece şeriatın zahiri hakikatinin savunusu üzerine değil, aynı zamanda velilerin görünmez dünyasından aldıkları desteğe dayanıyordu. İbn Abi Surur bu bağlantıyı Yavuz Sultan Selim için yazdığı biyografisinde sultanın şeyhin türbesi üzerine cami inşa ettirmesi ve Selim'in şeyhe hürmetinin onun dindarlığının bir göstergesi olduğundan bahsettiğinde onaylar. Buna ilaveten, Osmanlıların tahtından ettiği dine saygısız Memlûk sultanının İbnü'l-Arabi'ye hiç saygı duymadığını belirtir. İbn Abi Surur'a göre, Şam'ın şeyhi gibi velilere duyulan inanç ve Osmanlı hanedanının siyasi meşruiyeti iç içe geçmiştir.[36]

Sufi karşıtları ve dini ıslahatçılar: 18. yüzyıl yenilenmesi

İbnü'l-Arabi kültü ne Suriye'de ne de Anadolu'da, tüm Osmanlı uleması tarafından tümüyle benimsenmedi. Ayrıca ulemanın tümü, Sufilerin çoğu tarafından ritüel olarak halka açık icra edilen ve ulemanın maskaralık olarak gördüği şeyleri onaylamıyordu. Sufileri ilk eleştirenlerden biri devlet destekli medrese sisteminin dışında eğitim almış olan Anadolulu âlim Birgili Mehmed Efendi (ö. 1573) idi. O birçok Sufi faaliyetini bidat ve dinsizlik olduğu gerekçesiyle kınamıştı. Aynı zamanda kahve ve tütün üretimi gibi popüler alışkanlıkları ve Hz. Muhammed zamanında bilinmeyen el sıkma gibi pratikleri haram olarak nitelemişti. Bu fikirlerine katılmayan Müslümanları da sapkınlıkla suçlamıştı. Mehmed Birgili'nin İslam'ı yorumlayışındaki katılığı her ne kadar bugün hiçbiri İslam'ın keskin versiyonlarını benimserken ondan esinlendiklerini söylemese de 21. yüzyıldaki aşırı İslamcıların duruşunu önceler. Ancak Birgili tüm tasavvuf formlarını değil, sadece aşırı pratikleri ve talepleri olanları bütünüyle suçladı. Birgili Mehmed İbnü'l-Arabi'nin yazılarına sapkın bir düşünce olan "vahdet-i vücud"u desteklediği için kusur buldu.

Mehmed Birgili'den etkilenenlerden biri, Sultan IV. Murad'ın kahve ve tütünü, müzik ve dansı yasaklamasını ve devlet destekli medreselerden doğa bilimlerini ve matematik öğretiminin kal-

36. İbn Abi Surur, *al-Tuhfa al-bahiyya*, s.57.

dırılmasını talep ederek İstanbul'da bir karmaşa yaratan Kadızade Mehmed (ö. 1635) idi. Çok geçmeden mevcut durumdan hoşnut olmayan medrese öğrencilerinin peşine takılmasıyla bir hareket başladı.[37] Sultan IV. Mehmed'in (1648-87) saltanat döneminde, Kadızade Mehmed'i takip ettikleri için Kadızadeliler olarak adlandırılan bu grubun nüfuzu artmaktaydı. Hareketin en öne çıkan vaizlerinden biri Sultan Mehmed'e manevi rehberlik yapan Vani Mehmed Efendi'ydi. "Gerçek" İslam'ı suiistimal olarak gördüğü şeylerden biri de İbnü'l-Arabi'nin eserlerinin âlimler arasındaki popülerliğiydi.

1692'de el-Nabulusi, İbnü'l-Arabi'nin Hıristiyanlar ve Yahudilerin cennete girebileceği fikrini eleştiren ismini vermediği bir Türk âlimine karşı iğneli bir risale kaleme aldı. El-Nabulusi'nin eseri, iğnelemelerle ve söz konusu âlimin Türk kökenine yaptığı vurgularla doluydu. Köken vurgusuyla el-Nabulusi âlimin Arapçasının kusurlu olduğunu ve bundan dolayı da İbnü'l-Arabi'nin yazdıkları konusunda salâhiyetle konuşamayacağını ima ediyordu. Bu risale bazıları tarafından el-Nabulusi'nin etnik gururunun bir göstergesi olarak yorumlandı.[38] Ancak onun methiyeye yakın bir üslupla Osmanlı hanedanı tarihi üzerine eser yazdığını da hatırda tutmak gerekir. Buna ek olarak, önceden belirtildiği üzere, el-Nabulusi Türk âlimleriyle geniş ölçüde mektuplaşmıştı. 1698 yılındaki bir mektuplaşmasında, Şeyhülislam Feyzullah Efendi el-Nabulusi'den Osmanlı ordusunun "kâfirlerle" olan savaşı için dua etmesini istedi ve el-Nabulusi de derhal olumlu yanıt verdi.[39]

El-Nabulusi'nin hiddetinin hedefinin Vani Mehmed veya onun öğrencilerinden biri olduğu varsayılır. İbrahim el-Hiyari de Vani Mehmed'le ilgili bir anlaşmazlıktan bahseder. El-Hiyari Osmanlı âlimiyle İstanbul'da resmi bir görüşme yapar ve bu görüşme esnasında onu İstanbul'un meyhanelerini kapatma konusunda sultanı etkilemesinden dolayı över. Vani Mehmed'in şerefine bir methiye yazdıktan sonra, el-Hiyari konuyu Osmanlı âlimlerinin

37. Madeline Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *JNES* 45 (1986): s. 251-69.

38. Michael Winter, "A Polemical Treatise by 'Abd al-Ġani al-Nabulusi against a Turkish Scholar on the Religious Status of the Dhimmis," *Arabica* 35 (1988): s. 92-103; Steve Tamari, "Arab National Consciousness in Seventeenth and Eighteenth Century Syria," *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq* içinde, der. Peter Slughertt ve Stefan Weber. Leiden: Brill, 2010, s. 309-22.

39. al-Nabulusi, *Wasa'il al-tahqiqa*, s. 337-42.

kahvehanelere karşı olan hoşgörüsüzlüğüne getirir.[40] El-Hiyari daha önce seyahatnamesinde Şam'daki Navfura kahvehanesini öven bir kaside yazmıştı ve dini mekânlarda kahve içilmesine açıkça karşı çıkan bir tavır almamıştı. Söylentiye göre Vani Mehmed Efendi'ye günah yuvası ve cinsel ahlaksızlığın mekânı meyhanelerin aksine, kahvehanelerin tahsilli bir adamın dinleneceği, boş zamanlarında arkadaşlarıyla söyleşeceği veya geçip giden hayat hakkında tefekküre dalabileceği havadar mekânlar olduğunu söylemiştir. El-Hiyari kahvehaneleri savunması karşısında Vani Mehmed'in ne cevap verdiğini bildirmez. Ayrıca, görüştüklerinde İbnü'l-Arabi'nin yazılarından konu açıp açmadıklarından da bahsetmez. Ancak el-Hiyari İstanbul'a giderken İbnü'l-Arabi camisini ziyaret etmiştir ve dönüş yolunda da yine oraya uğrayacaktır. Her iki seferde de, el-Hiyari velinin mezarı başında dua etmiştir ki bu hareket Vani Mehmed'in sapkınlık olarak kınayacağı bir eylemdir.[41] İki adam arasındaki ideolojik farklılık bariz bir biçimde kahve içmenin meşru olup olmamasından daha büyüktür.

El-Nabulusi'nin ismini vermediği Türk'e yazdığı risaleye rağmen, İbnü'l-Arabi'nin yazıları konusunda âlimler arasındaki ayrılığın etnik kökenle çok az ilgisi vardır. Tanınmış Osmanlı âlimi Kâtip Çelebi de Kadızade Mehmed'in takipçilerine katılmıyordu ve Feyzullah Efendi'nin yaptığı gibi İbnü'l-Arabi'nin yazdıklarını savunuyordu.[42] Öte yandan, Arap ulemanın hepsinin Kadızadeli hareketinin savunduğu daha katı İslam yorumuyla sorunu yoktu. Şam'da dindarlığı ve âlimliği ile iyi tanınan bir aileden gelen Muhammed el-Üstüvani, 1661 yılındaki ölümüne kadar Kadızadelilerin aşırı pozisyonlarının İstanbul'daki önde gelen savunucularından biri olmuştu. Ayrıca Şeyhülislam Yahya Efendi'yi şiir yazdığı için kınama gözü pekliğini de göstermişti.[43] Açık bir biçimde görülüyor ki el-Nabulusi'nin birçok çağdaşı onun İbnü'l-Arabi'ye olan hayranlığı konusunda temkinliydi. El-Nabulusi 1723'te, yani hükümlerini gelenek dışı bulan şehrin Sünni birtakım elitiyle olan ihtilafından birkaç ay sonra, Şam'daki müftü pozisyonundan alındı.[44] Arapça konuşan elitin içinde Osmanlı entelektüel eliti-

40. al-Khiyari, *Tuhfat al-udaba'*, cilt I, s. 164; cilt II, s. 74-6.

41. a.g.e. cilt I, s.2, s.35.

42. İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 183-5.

43. Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 70-1.

44. Rafeq, *Province of Damascus*, s. 83.

nin içinde olduğu gibi, dini hakikatler meselesi üzerine dilsel bölünmenin her iki cephesinde de yansımasını bulan derin düşünce farklılıkları vardı.

Arap topraklarında Sufilere karşı yapılan en ateşli suçlamalar Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab'ın (ö. 1792) yazılarında bulunur. Onun takipçileri kendilerine Muvahhidun (tevhidciler) derler ve Allah'ın birliğinden şüphe edilemeyeceğini vaaz ederler. Ancak muhalif çağdaşları onlara hareketin kurucusunun isminden hareketle Vehhabiler demiştir. Aslında, tüm Müslümanlar Allah'ın bölünemez olduğu fikrinde mutabık kalacaklar, ancak İbn Abdü'l-Vahhab'ın geliştirdiği dini yorumların bazılarına katılmayacaklardır. Muhammad ibn Abdü'l-Vahhab 18. yüzyılın ilk on yılında Necid'de doğdu. 1730'larda Sünni İslam'ın uzlaşmaya yanaşmayan yorumunu vaaz ettiği Necid'deki Uyayna adındaki vaha köyüne yerleşmeden önce Bağdat ve Mekke'de eğitim gördü. Başlıca eseri *Kitabü'l-tevhid*'de Kadızadelilere entelektüel açıdan en çok esin veren İbn Teymiye'nin yazılarına minnetini ifade etmişse de Abdü'l-Vahhab'ın yazılarında Anadolu'daki Kadızadeli hareketinden haberli olduğuna dair herhangi bir işaret yoktur.[45]

Muhammed Abdü'l-Vahhab, İbn Teymiye ve Birgili Mehmed ile çağdaşlarının çoğunun benimsediği İslam'ın doğru yoldan sapmış olduğu düşüncesini paylaşıyor ve bundan dolayı derin bir elem duyuyordu. Her üçü de Müslüman olmanın ne demek olduğunun cemaatteki herkes için net olduğunu düşündükleri Hz. Muhammed ve sahabeleri dönemine büyük bir özlem duyuyorlardı. Kendi dönemlerinin aksine, o zamanlar müminler topluluğunda herhangi bir sapkınlık olduğuna dair bir emare yoktu. Her üçü için de bu idealize edilmiş geçmişe dönüş Müslümanların geleceğini teminat altına alacaktı. Arapçada atalar için kullanılan sözcük salaf (Tr. selef) idi, bu nedenle ilk Müslüman cemaatin uygulamalarına dönüş hareketi 19. yüzyılda Selefiye olarak adlandırıldı. Ancak, bu idealize edilmiş geçmişe dönme arzusunu ifade edenler için söz konusu uygulamaların tam olarak ne olduğu ve dönüş mefhumuyla tam olarak ne kastedildiği aynı şey değildi.

Abdü'l-Vahhab için köklere dönüş vizyonu, dolambaçlı olmayan, püriten bir hareketti. Müslümanlar hareketin adında olduğu gibi, bir müminin Allah'ın birliğinden ödün vermemeye sarsılmaz inancına müdahale eden hiçbir uygulamaya göz yumamazlardı. Bu ilahi varlığın yerini hiçbir şeyin alamayacağı ve şefaatçi veya

45. Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, *Kitab al-tawhid alladhi huwwa haqq Allah 'ala al-'abid*, Kahire: Dar al-Ma'arif, 1974.

arabuluculara dua ederek onun varlığına gölge düşürülemeyeceği anlamına geliyordu. Bu nedenle, Sufilerin velilere Şiilerin imamlara olan inancı mutlaka mahkûm edilmesi ve Müslüman pratiğinden kökü kazınması gereken bir sapkınlıktı. Kendi yolunun yanlışlığını görmeyen ve bu tarz uygulamalardan dönmeyen herhangi bir Müslüman kâfir olacak kadar İslam'ın "doğru yolundan" ayrılmış demekti. Böyle bir yanlışa düşmüş olanlar doğru yola dönmek için zorlanabilirler ya da bunun cezasını hayatlarıyla öderlerdi. Başka bir Müslüman'ın kâfir olarak görülebilmesini haklı bulan hareket toplumda hizbe yol açtı. Bu duruma hareketin Sünniler arasındaki karışıklık çıkarma potansiyelini de eklemek gerekirse, İbn Abdü'l-Vahhab sultanlık kurumunu mutlakıyetçi hırsları nedeniyle bidat olarak gördü. Ona göre bu kurum ilk Müslüman toplumunda sultanlar olmadığı için Müslüman siyaset yapısında bir yenilikti. Doğrudan Osmanlı hanedanından bahsetmese de, İbn Abdü'l-Vahhab peygambere atfettiği Allah için Şehinşah'tan daha çok nefret uyandıran bir unvan yoktur hadisi Osmanlı sultanlarının bu Fars unvanının bir varyasyonu olan padişah unvanını kullanmalarına fazla üstü kapalı olmayan bir göndermedir.

Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab'ın geliştirdiği İslam yorumuna göre, Sultan Selim'in İbnü'l-Arabi için yaptırdığı türbenin üzerine bir cami inşa ettirmesi, el-Hiyari'nin Şam'da yaptığı üzere, bir veliden kişisel bir konuda şefaat istemesi, bir müminin bir tarikatın şeyhine karşı herhangi bir hürmet belirtisi, bir ölümlünün ilahiyat taşıdığı fikrini ileri sürüyordu ve bu da Allah'ın birliğine karşı gelmek demekti. İbn Abdü'l-Vahhab kendisinden önce gelen İbn Teymiye gibi Sufi pratiklerinin çoğuna karşı uzlaşmacı olmayan bir tavır takındı. Ancak her ikisi de "içsel hakikatin" bir bireyin Allah'ı zikir vasıtasıyla aramasıyla elde edilebilir olduğuna dair Sufi anlayışını kınamadı. İbn Abdü'l-Vahhab'ın İslam anlayışı tasavvufun tüm formlarını koşulsuz olarak dışlamadı ama kuvvetli bir şekilde tasavvufun inanç sistemi olarak ahlaksızlar tarafından çok kolay bir şekilde bozulabileceğinin ve bu yüzden insanların çoğunun ondan uzak durması gerektiğinin altını çizdi.

Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab'ın takipçileri tıpkı 17. yüzyılda İngiltere'deki Püriten muadilleri gibi metne bağlı literalistlerdi. Doğrudan peygambere indirilmiş ve aslını korumuş olduğuna inandıkları Kuran'ın yazılı metninden herhangi bir ödün verilmezdi. Öte yandan İbn Abdü'l-Vahhab kutsal metnin insanların tüm sorularına açık cevaplar vermediğini kabul ediyordu. Bu gibi durumlarda, mümin metnin inancın en temelde yatan prensip-

ler açısından neyi savunduğunu anlamaya çalışmalı ve onu karşı karşıya olduğu meseleye tatbik etmeliydi. İslam hukukunda, bu çeşit bireysel muhakemenin kullanılması içtihat olarak bilinirdi. Sünni İslam'da hukuk âlimleri 13. yüzyılda bu pratiğin kurulu sosyal ve siyasi düzen için çok tehlikeli olduğu ve bu nedenle de terk edilmesi gerektiği konusunda uzlaşmışlardı. Şiiler arasında içtihat, yanlış kullanılması durumunda insanları tehlikeli sapkınlığa düşürme riski taşıdığı için müçtehitler olarak bilinen ulema arasındaki en tahsilli birkaç kişiyle sınırlanmıştı. Buna mukabil, Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab içtihadın bilgili kişiler tarafından kısıtlı bir şekilde kullanımının İslami pratiğe yüzyıllar boyunca Kuran ve hadislerce meşrulaştırılamayan ilavelere tercih edilebilir olduğunu yazmıştır. İbn Abdü'l-Vahhab'ın, Sufi pratiklerinin aşırılıklarını kınama ve Müslüman hukukunda içtihat prensibinin tekrar gündeme getirilmesi konusundaki önemli çağrı yapan eserleri Müslüman âlimler arasında destek buldu.[46] Aynı şey İbn Abdü'l-Vahhab'ın 1792'deki ölümünün ardından takipçilerinin yaptığı ve gelecek bölümde bahsedilecek olan şiddet eylemleri için söylenemez.

Arap topraklarında aşırı Sufi pratiklerine karşı daha etkili bir entelektüel muhalefet 18. yüzyılda İslam'ı reform ederek yenilemeyi amaçlayan Nakşibendi tarikatından geldi. Nakşibendiliğin takipçileri tarikatın kökenini Sünni geleneğindeki ilk halife Hz. Ebu Bekir'e (ö. 634) dayandırıyorlardı. Kökenlerini Şiilerin gaspçı olarak gördükleri bir adama dayandıran Nakşibendiler kesin bir şekilde Sünni tarafta olduklarını ilan etmiş oluyorlardı. Diğer Sufi tarikatlarının birçoğu ise kuruluş mitlerini daha belirsiz bir şekilde Hz. Ali'ye dayandırıyordu. Bu soyağacına rağmen, tarikatın daha yakın tarihinin kökleri Orta Asya'da bulunuyor. Nakşibendi hatipleri sonra tarikatı Hindistan'a ulaştırdılar ve orada tarikatın en büyük velilerinden Şeyh Ahmed Sirhindi (ö. 1624) Nakşibendilerin uluslararası bir üne kavuşmasını sağladı. Sirhindi İmparator Ekber'in (ö. 1605) önerdiği din-i ilahi doktrinini sapkın bir senkretizm olarak gördüğü ve hanedanı Sünni İslam'ın daha ortodoks bir versiyonuna dönmeleri konusunda uyardığından Babür imparatorları için sorun yaratıyordu. Evrengzeb'in iktidarı döneminde ortodoksiye bir dönüş söz konusu oldu. Ancak, Sirhindi'nin birçok takipçisi, imparatorun fermanlarının İslam hukukunun önüne geçiyor olduğu düşüncesiyle Babür mutla-

46. Butrus Abu-Manneh,"Salafiyya and the rise of the Khalidiyya in Baghdad in the early nineteenth century," *Die WI* 43, 2003, 349-72.

kıyetçiliğini uzlaşmaz bir şekilde eleştirdikleri için Hindistan'dan Mekke'ye gitmek zorunda bırakıldılar. Bu durum birçok Müslüman âlimin Osmanlı sultanının kanunu kullanışını reddetmesine ilginç bir paralellik arz ederken, bu bağlantı Hindistan'dan gelen "dini vicdan" mültecilerinin sultanın halkından bazıları tarafından iyi karşılanmasını garantilemiştir.

Mekke'de tarikat tasavvufun ancak İslam'ın zahiri hakikatle, yani şeriatla uyumlu olduğu müddetçe kabul edilebilir olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda, Nakşibendiler tanınmış âlim Muhammed el-Gazali (ö.1111) tarafından savunulan "ılımlı" tasavvuf geleneğini takip ediyorlardı. Gazali kanunun tüm sınırlamalarının istisnasız takip edilmesi gerektiğini ve onların niçin ilahi olduğuna dair hakiki anlayışın da yalnızca mistiklerin erişmeyi başardıkları Allah'ın varlığının kesinliği vasıtasıyla elde edilebileceğini düşünüyordu.[47] Bilginin iç ve dış olmak üzere ikili doğası, Nakşibendiler tarafından benimsendi. Mekke'deki Nakşibendiler Gazali'yi referans alarak, Osmanlı yüzyıllarında Arap topraklarındaki yaygın Sufi pratiklerinin çoğunu dolaylı olarak mahkûm ettiler. Gazali Allah'ın hakikatine dair yüksek derecede içselleştirilmiş bir arayış dışında Sufi geleneğindeki her şey için çok az tolerans göstermiştir. Evliya kültü, müzik ve dans onun için kesin bir şekilde düzgün Müslüman davranışının sınırları dışındaydı.

İbnü'l-Arabi'nin ortodoksluğu konusuna gelirsek, Nakşibendi müfessirler vurguyu birçok Müslüman âlim için ihtilaflı bir konu olan Tanrı'nın aşkınlığı ve onun tüm bilince olan bağı fikrinden İbnü'l-Arabi'nin Hz. Muhammed'i "insan-ı kâmil"in cisimleşmiş hali tanımlamasına kaydırdılar. Bu vurgu değişimi peygamberi müminin örnek alması gereken idealleştirilmiş bir model olarak sunuyordu.[48] İbnü'l-Arabi'nin önceki nesillerdeki okuyucuları onun yazılarının diğer kurumsallaşmış dinlere rölativist bir yaklaşımı olduğu sonucuna varmış olabilirler. Nakşibendiler İbnü'l-Arabi'nin yazdıklarının düzgün bir şekilde okunursa şeriatla uyum içinde olduğunu söyleyerek bu yoruma katılmadılar.[49]

Artık bir veli olmayan İbnü'l-Arabi sadece bilge bir öğretmen haline geldi. Bu uzlaşma işe yaramış gözüküyordu. Şam'da

47. Muhammad al-Ghazali, *Al-Ghazali's Path to Sufism: His Deliverance from Error (al-Munqidh min al-Dalal)*, çev. R. J. McCarthy, S. J. Louisville, KY: Fons Vitae, 2006.

48. Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001, s.143-8.

49. Atallah Copty, "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddidiya in the Haramayn in the 11th/17th Century," *WI* 43, 2003, s. 321-48.

Abdü'l-Gani el-Nabulusi İbnü'l-Arabi savunuculuğu ile Nakşibendi yolunu benimsemesi arasında belirgin bir çelişki görmeden Nakşibendiliğe geçti.[50] 18. yüzyıldaki Nakşibendi canlanması Osmanlı Arap topraklarında İslam üzerine süregelen entelektüel tartışmalar ve İslam'ın 19. yüzyılın hızla değişen dünyasındaki yerine zemin hazırladı.[51]

Elit olmayan kültür

Osmanlı yüzyılları boyunca Arap topraklarındaki popüler kültür kahvehaneyle şekillendi. Kahve merkezdeki Arap topraklarına Yemen'den, Osmanlı ordularıyla yaklaşık aynı zamanlarda vardı. 1511'de Mekke'de kahve tüketiminin Müslümanlar için meşru olup olmadığına dair bir tartışma başladı ve 1532-3'te Kahire'nin önde gelen âlimleri kahveye karşı bir fetva çıkardılar.[52] Diğer âlimler yasaklamaya katılmadılar. 16. yüzyılın ortasında, kahvehaneler tüm Arap şehirlerinde yaygın hale gelmişti. Osmanlı hukuk âlimleri kahveyi ve kahvehaneleri kapatmaya kalkışsalar da, el-Hiyari gibi Arap âlimleri hem kahveyi hem de onun dağıtımını yapan müesseseleri övdüler.[53]

Meyhaneler yasal olarak sadece gayrimüslimler tarafından işletilebilirdi ve teorik olarak onların geleneğine bağlıydı. Bu nedenle, meyhaneler yaygın oldukları İstanbul'a nazaran Arap şehirlerinde çok seyrekti.[54] Meyhanelerin yokluğunda, kahvehaneler zaten mevcut hamamlarla beraber arkadaşların, iş ortaklarının, başıboş erkek dedikoducuların sosyalleşme mekânlarıydı. Tütün bir kez bölgeye geldi mi, kahveyle birlikte içimi kahvehanelerin popülerliğini artırdı. Bu tarz mekânlar katı bir şekilde kadınlara yasak olduğu için, kadınlar her ikisinin de tadına özellikle onların kullanımı için tasarlanmış hamamlarda, şehirde birden fazla hamam olmadığı durumlarda ise hamamların onlar için ayrılmış özel günlerinde vardılar. Kadınlar ayrıca hamamlarda ka-

50. Sirriyeh, *Sufi Visionary*, s. 44-7.

51. R.S. O'Fahey ve Bernard Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered," *Islam* 70, 1993, s. 52-87.

52. Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle: University of Washington, 1985, s. 29-40.

53. James Grehan, *Everyday Life and Consumer Culture in 18 th-Century Damascus*, Seattle: University of Washington Press, 2007, s. 140-6.

54. Ebru Boyar ve Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 194-201.

dın şarkıcılar ve hikâye anlatıcılarıyla eğlendi. Erkekler içinse kahvehaneler halka açık gösteriler için sahne görevini görürdü.

Daha sofistike entelektüel uğraşların alanında olduğu gibi popüler kültürde de Arap toprakları ve Türkçe konuşan Anadolu arasında süregelen bir değiş tokuş vardı. Kahvehaneler imparatorluk boyunca Arap topraklarından kuzeye doğru yayıldıkça, Anadolu ve Balkanlar'da popüler olan Anadolu kökenli Karagöz güneye yayıldı.[55] 18. yüzyılda Halep'in uzun süreli bir sakini olan İngiliz doktor Alexander Russell kukla gösterilerini genellikle müstehcen olarak tarif eder ancak bu gösterilerin siyasi satir de içerdiğini söyler. Örneğin 1768'de Karagöz karakteri Rusya seferinden dönen ve kötü bir performans sergileyen yeniçerilerle alay ettiğinde otoriteler kahvehanelerin geçici olarak kapatılmasını emretmiştir.[56] Ancak uzun süreli yasaklanamayacak kadar popülerdirler ve bu nedenle bir hafta içerisinde kapıları tekrar açılır.

Anadolu repertuvarındaki en popüler iki karakter ve genellikle müstehcen soytarılıklar yapan Karagöz ve Hacivat popülerliklerine rağmen, Memlûk döneminden beri Arapça konuşan seyirciler için popüler eğlenceler olan Antar ve Beni Hilal gibi Bedevi kahramanlarının seri hikâyelerinin yerine geçemedi. Kahvehane göstericilerinin arasında ayrıca Batı'da Arap Geceleri olarak bilinen şehir hikâyeleri anlatıcıları da vardı. Kendi döneminde Avrupa dillerinde edisyonu bulunan bu hikâyelerle ilgili Russell Arapçada "Hikâyat elf leyle ve leyle" olarak bilinen Binbir Gece Masalları'nın Halep'te sadece iki yazmasına rastladığını ve bu hikâyelerden bazılarının şehir kahvehanelerinde şifahen anlatılageldiğini not düşmüştür.[57] Farklı erkek ve kadın kahramanların, kötü karakterlerin çeşitli enkarnasyonlarını içeren bir hikâye, tefrika misali, bir başka hikâyenin içine eklenir, dinleyici de ana hikâyeyi takip edebilmek adına ertesi akşam tekrar gelmeye ve daha fazla kahve ve tütün tüketmeye teşvik edilirdi.

Halk şiirinin ezberden okunması kahvehanelerde ve evlilik ya da sünnet düğünleri gibi halk kutlamalarında önemli bir eğlence biçimiydi. Sıklıkla müzikle beraber söylenen veya ezberden okunan maval olarak bilinen muhtelif çeşitteki şiirlerin iki janrı var-

55. Philip Sadgrove, "Pre-Modern Drama," *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-Classical Age* içinde, der. Roger Allen ve D.S. Richards, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 369-83 ve yine aynı ciltte Rosella Dorigo Ceccato, "Drama in the Post-Classical Period: A Survey," s. 347-68.

56. Russell, *Natural History of Aleppo*, cilt I, s. 148.

57. a.g.e. cilt I, s. 149, 385-6.

dı: Hz. Muhammed'i veya bazı velileri öven dini şiirler ve karşılıksız aşk şiirleri. Bu şiirler erkek akrabaları tarafından kadınların hassasiyetleri için uygun bulunduklarından genellikle kadınlar tarafından kadın meclislerinde icra edilirdi. Bazı durumlarda, bunları kadınlar kaleme alırdı ve kadın perspektifini yansıtan bu şiirler Osmanlı döneminden günümüze ulaşan az sayıdaki Arapça edebi türden biridir. Şiire ek olarak, kahvehaneler müziğin icra edildiği mekânlardı ve 18. yüzyıl Suriye'sinde Yahudi müzisyenlerin özellikle revaçta olduğu görülüyor.

Sonuç

Arapça konuşan âlimlerin 1516 ve 1800 arasındaki edebi üretimleri dikkate değerdi ve aralarında Abbasi döneminde kanon olmuş birçok teolojik ve edebi janr örnekleri de vardı. Bunlar Kuran şerhini, pek çok formdaki şiiri ve tarihi de içeriyordu. Ancak bilim, matematik ve felsefede özgün eser üretimi Arapça konuşulan topraklarda durdu. Arap olan ve olmayan 20. yüzyıl araştırmacıları benzer biçimde Osmanlı yüzyıllarını entelektüel ilgi alanlarının daralması veya bu dönemde yazılan şiirin özgün olmaması nedeniyle tarihsel Arap literatürünün dip noktasına vurduğu dönem olarak değerlendirdiler. Bir yazarın bu dönem üzerinde düşüncelerini ifade ederken söylediği gibi: "Osmanlı dönemi genel olarak Arapça kültürde ve özel olarak edebiyatta keskin bir düşüşe damgasını vurdu."[58]

Ancak İslam düşüncesini çalışan tarihçiler ve araştırmacılar, miras aldıkları geleneksel kanona eleştirel bir cevap vererek İslami entelektüel yaşamın canlanmasına yaptıkları katkılardan dolayı dönemin ulemasını değerlendirirken daha âlicenap davranırlar.[59] Osmanlı yüzyıllarında Arap topraklarındaki entelektüel yaşamın durumu üzerine tam bir değerlendirme yapmak için bu konuda daha fazla araştırma gerekiyor. Bu dönemde vasat şiirin yazılmasından daha fazlası olduğu açıktır. Bu farkındalığın Osmanlı yüzyıllarında üretilen ama hâlâ sadece yazma kopyalar olarak var olan yüzlerce cilt eserin edisyonu ve basımı konusundaki ciddi ihtiyacı vurgulamasını ümit ederiz.

Osmanlı yüzyıllarında Arap topraklarındaki kültürel üretime

58. Husain Haddawy, çev., *The Arabian Nights*, New York, 1991, s. xvi.

59. Khaled El-Rouayheb, "The Myth of 'the Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire," *WI* 48, 2008, s. 196-221.

attığımız kısa bakıştan, Arap eyaletlerindeki entelektüellerin kültürel bir boşlukta yaşamadıkları aşikâr olmuş olmalıdır. Onlar bölgenin dışında olan gelişmelerin farkındaydılar ve onlara cevap verdiler. Bu durum özellikle İslam'ı ıslah etmek için gerek Vehhabi gerek Nakşibendi öğretilerinden esinlenmiş çeşitli hareketlerin ortaya çıktığı ve kök saldığı 18. yüzyıl için geçerlidir. Ancak, Osmanlı Devleti'ni ve onun geleneğini temsil eden âlimlerle ilk fetih döneminden beri Arap topraklarında tahsil görenler arasında süregelen bir diyalog vardı. Bu durum en bariz biçimde, Sünni Arap âlimlerin başkentten gelen argümanları Müslüman gelenekleriyle ilgili kendi anlayışları çerçevesinde kabul veya reddettikleri hukuki tartışmalarda görülür. Bu aynı zamanda Arap şehirlerindeki Sünni elit arasında geniş bir biçimde yayılmış olan İbnü'l-Arabi kültü ve Mevlana'nın yazılarında olduğu gibi tasavvufun çekimine kapılanlarda da açıktır. Az sayıda Arap ulemanın Osmanlı Türkçesi öğrendiği doğrudur, ancak bu resmi Osmanlı medrese sistemi ile Arap ülkelerindeki bağımsız medreselerde yetişen âlimler arasında bir diyaloğun bulunmadığı anlamına gelmez. Onların müzakere ve mektuplaşmalarından açıkça görülüyor ki Arapça konuşan Müslüman âlimler Osmanlı kültürünü yabancı bir kültür olarak değil, Osmanlıların ve Arapların paylaştığı ortak bir çizgi olarak gördüler.

5

İmparatorluk savaşta Napoléon, Vehhabiler ve Mehmed Ali

Sultan Selim'in ve sonrasında da Napoléon'un 1798'de Kahire'ye muzaffer girişi arasındaki yaklaşık üç yüz yılda, Osmanlıların Arap topraklarına dayattıkları rejim evrim geçirdi ve küresel güçlerin sebep olduğu değişikliklere uyum sağladı. İstanbul 18. yüzyıl boyunca imparatorlukta kendisini kimin temsil edeceğini belirleme konusundaki kabiliyetini yitirdi ancak Osmanlı sultanları Cezayir'den Basra'ya uzanan geniş topraklar üzerinde hüküm sürme meşruiyetlerini korudular. Arap eyaletlerinde imparatorluğun hayatta kalması, Osmanlı hanedanının Arapça konuşan tebaasıyla bağını zedeleyecek herhangi bir askeri güç ve zorlu bir siyasi ideoloji ortaya çıkmadığı için kısmen şans eseri bir durumdu. Ne var ki, Bulutkapan Ali Bey'in Suriye'ye yaptığı iki saldırı imparatorluğun güney kanadının savunmasız olduğunu gösteriyordu. Hanedan Mısır'da olası bir felaketi atlatmıştı ancak daha zorlu rakiplere karşı koyma yeteneği henüz test edilmemişti.

Napoléon Mısır'da

Aydınlanmanın "ilerleme" düşüncesinin sözde savunucusu Napoléon Bonaparte'ın kumandası altındaki Avrupa ordusu 1 Temmuz 1798'de Mısır kıyılarına vardı. Fransızlar memlûk emirlerinden az direniş görüp hızlıca Kahire'ye ilerlediler. Fransızlar 21 Temmuz'da, Nil Nehri'nin batı tarafındaki İmbaba çevresinde, Kahire'deki "yeni Memlûk" rejimine neredeyse bir zamanlar Sultan Selim'in onlarla aynı adı taşıyan seleflerine yaptığı gibi müthiş bir darbe vurdular. Fransız kamuoyunun "Piramitler Muharebesi" adını verdiği çarpışmadaki zaferlerine rağmen Fransızlar öldürücü darbeyi vurmadılar ve böylece hayatta kalan memlûk emirleri Yukarı Mısır'da gerilla savaşına devam ettiler. Onlardan aşağı ka-

lacak biri olmayan Napoléon Bonaparte Arapça dilbilgisi yanlışlarıyla dolu bir bildiride Mısır halkına ülkeyi hain memlûklerden tek başına kurtardığını ve Mısır'ı onun asıl hâkimi olan III. Selim'e iade ettiğini ilan etti. Mısır'da veya Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hiç kimse bu zırvaya aldanmadı. Sultan Selim 11 Eylül'de Fransa'ya savaş açtı ve Şam ve Halep eyaletlerindeki kuvvetlerin harekete geçmesini emretti. Bu esnada, Lord Nelson tarafından kumanda edilen bir İngiliz donanması 1 Ağustos 1798'de İskenderiye yakınlarında Ebu Kir'de Fransız seferi donanmasını yakalayıp yok etti. Napoléon Mısır'da tuzağa düşürüldü. Roma'yı fethetmiş ve Malta Şövalyeleri'ni ortadan kaldırmış biri olarak onun İslam'ın gerçek dostu olduğu söyleminden hiç de etkilenmeyen ve giderek huzursuzlanan bir nüfusla karşı karşıyaydı.[1]

Fransız işgali haberleri Arap eyaletlerindeki Müslüman elitlerde şok etkisi yarattı. İstanbul'daki meslektaşları ise Balkanlar'da bir dizi yenilginin sıkıntısına alışmak durumunda kalmışlar ve başkentteki Avrupalılarla iletişime geçmeye başlamışlardı. Bazıları Avrupa'ya seyahat bile etmişti. Ancak, Arapça konuşan Müslüman elitin Batı'yla pek teması yoktu. İngiliz doktor Alexander Russell'la arkadaşlık yapan Halep müftüsü gibi çok az sayıdaki kişi şehirlerindeki Avrupalı sakinlerle temasa geçmişti. Bir avuç tüccarın dışında neredeyse hiç kimse Avrupa'ya seyahat etmemişti. Arap Müslüman elitleri Osmanlı ordularının Balkanlar'da aldığı yenilgilerin farkındaydı ancak bu topraklarda olanlar onların gerçekliklerine uzak kalıyordu. Mısır ise şüphesiz farklı bir meseleydi. Ancak hepsi eşit derecede huzursuz veya endişeli değildiler. Hasan Ağa el-Abid (ö. 1826?) kısa ve öz bir biçimde şöyle dedi: "Denizden gelen Fransız Hıristiyanlarının İskenderiye'yi ele geçirdiği haberleri Şam'da bize ulaştı. Amaçları önce Kahire'yi sonra Kudüs'ü ve kıyıları ele geçirmekti."[2] Daha fazla telaşa kapılan Yasin el-Umari ise Napoléon'un Mısır'ı fethini Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunun yakın olduğuna dair bir işaret olarak gördü ancak bu üzücü olayların yaşanacağının yüzyıllar önce İbnü'l-Arabi tarafından haber verildiğini, mehdinin gelişine ve tarihsel zamanın sonuna işaret ettiğini söyleyerek teselli buldu.[3]

Yusuf Dimitri Abbud Fransızların Mısır'ı işgalinin memleketi Halep'te nasıl karşılandığının ve karşı bir saldırı için yapılan ha-

1. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 155-63.

2. Al-'Abid, *Ta'rikh*, s. 36.

3. Khoury, *State and Provincial Society*, s. 164-6.

zırlıkların ayrıntılı bir tasvirini verdi. Abbud Melkit Katolik bir tüccardı ve daha önce "sapkın bir kral katili" ve "Ana Kilise'nin" düşmanı olarak tanımladığı Napoléon'a ideolojik açıdan sıcak bakmıyordu. Öte yandan, onun cemaatinin üyeleri Halep'te Fransızların emri altında çalışıyorlardı ve işgal haberleri şehre ulaştığında hapse atılmışlardı veya mallarına el konulmuştu. Osmanlıların Fransızların Hollanda'yı işgalini ve Avusturya'nın Fransa ile ittifakını öğrenmesinin ardından, Avusturyalılar ve Hollandalıların emri altında çalışanlar da aynı kaderi paylaştılar. Yerel olarak, daha iki yıl önce öldürücü bir çatışma içerisinde olan silahlı yeniçeri birlikleri ile eşraf harekete geçti ve Fransızlara karşı koymak için ilerlediler. Yeniçeriler şehri terk etmeden önce zengin Hıristiyan mahallelerinin sokaklarında dolaştılar, yollarına çıkanlara hakaret ettiler ve sefer için para vermelerini istediler.[4]

Yerel askeri birliklerde görev yapmış olan, ancak bir yeniçeri olmayan Hasan Ağa tarafından anlatılan Şam'daki durum, çekişme halindeki paşaların kumanda ettiği çeşitli ordular şehre yöneldiği için aynı derecede kaotikti. Yiyecek fiyatları iki katına çıkmıştı ve askerler hem şehir halkını hem de civardaki köyleri yağmalamışlardı. 1779 kışının sonuna doğru Fransız ordusunun Gazze ve Yafa'yı aldığı haberleri ulaşınca iki şehirde endişe arttı ve iki yazar da düşecek bir sonraki yerin Şam olacağından korkmaya başladılar. İmparatorluk Akka'daki kalesinde direnen Cezzar Ahmed Paşa sayesinde askeri olarak daha fazla utanca gömülmekten kurtuldu. Ordusu İngiliz donanması tarafından bezdirilen ve hastalıktan kırılan Napoléon altmış iki gün sonra, 20 Mayıs 1799'da kuşatmayı kaldırdı. En kötü günlerin geçtiğine inanan Halep ve Şam halkı günlerce süren kutlamalar yaptı. Aralarında Nizam-ı Cedid (Yeni Düzen) denilen yenilenmiş Osmanlı ordusunun fes giyen birliklerinin de olduğu bölükler Şam'a akmaya devam etti. Hasan Ağa'ya göre, "Yeni Düzen"in davranışları onlardan daha az süslü giyinen seleflerinden daha az kargaşa çıkartan cinsten değildi.[5] Hıristiyan vakanüvis Mikail el-Dimaşki (ö. 1843) ise Osmanlı bölüklerinin davranışını "ziller iliştirilmiş koni biçiminde garip şapka takanlar" ve Şam Hıristiyanlarından para gasp edenler olarak niteleyerek daha eleştirel bir üslup takınıyordu.[6]

4. 'Abbud, *Murtadd*, s. 195-205.

5. Al-'Abid, *Ta'rikh*, s. 50-60.

6. Mikha'il al-Dimashqi, *Ta'rikh hawadith jarrat bi-al-sham wa sawahil barr al-sham wa al-jabal, 1782-1841*, Amman: Dar Ward al-Urduniyya, 2004, s. 85-7.

Akka kapılarındaki fiyaskonun ardından Napoléon, İngilizler tarafından 11 Temmuz 1799'da İskenderiye yakınındaki Akdeniz kıyısına indirilen Osmanlı kuvvetlerinin kendi kuvvetlerince kolaylıkla yenilmesinden bir nebze teselli bulduğu Kahire'ye döndü. Haberler hızlıca Fransa'ya yayılırken, Mısır'da kısılıp kalmak istemeyen Napoléon 22 Ağustos'ta ülkeyi terk etti. Osmanlıların Mısır'a 1800 yılındaki ikinci saldırısı tekrar başarısız oldu. Ordusunun Fransızları yenecek nitelikte olmadığını kabul eden Sultan III. Selim Fransızlara serbest geçişle ülkeyi terk etmeleri önerisinde bulundu. Fransız rakiplerinin tümüyle aşağılanabileceklerini hisseden İngilizler, bu plana uymayı reddettiler ve Fransız birlikleri ülkede kaldı. 1801'de, aralarında Suriye'den kara yoluyla gelen ve yolda Halep ve Şam'dan birlikler toplayan Sadrazam Yusuf Ziya Paşa'nın komuta ettiği bir bölüğün de olduğu Osmanlı ve İngiliz kuvvetlerinden oluşan bir ordu Mısır'a vardı. Osmanlı kuvvetleri Kahire'deki Fransız garnizonu 18 Haziran'da ele geçirdi, İskenderiye'deki garnizon ise 3 Eylül 1801'de teslim olduğu için Mısır'da herhangi bir mücadeleye girişmedi. Teknik olarak, Osmanlı yönetimi Mısır'a geri dönmüştü.[7]

Fransızların Mısır'dan geri çekiliş nedenleriyle ilgili Abbud ve Hasan Ağa'nın anlattıkları arasında farklı dünya görüşlerini yansıtan çelişkiler var. Kozmopolitan Abbud'a göre Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine tekrar girişi İngiltere donanmasının gücünden kaynaklanıyordu. O Osmanlı güçlerinin memleketi Halep'teki intizamsız ve kaotik mobilizasyonunu aktardı. Öyle ki Osmanlı ordusu, sefere giderken ve Fransızlar karşısındaki "zafer"lerinden kargaşa çıkararak dönerken yerli Hıristiyanlara korku ve dehşet salıyordu. Abbud Osmanlıların Fransızları kendi güçleriyle gönderdikleri yanılsamasına inanmıyordu. Hasan Ağa ise İngilizlerden neredeyse hiç bahsetmiyordu. Ona göre Fransızlara karşı kazanılan zafer dosdoğru Osmanlı sadrazamı Yusuf Paşa'nın başarısıydı. Ayrıca, onun bitiş paragrafı gelişmelere dini açıdan baktığını gösteriyor:

> Fransız Hıristiyanlar kendi ülkelerine dönmek üzere ayrıldılar. Sadrazamın Kahire'ye girmesinin ardından, Fransızlarla işbirliği yapan Hıristiyanlar infaz edildi, diğerleri sürgün edildi ve kalanlar da deniz üze-

7. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 155-63; Juan Cole, *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*, New York: Palgrave, Macmillan, 2007; Darrell Dykstra, "The French Occupation of Egypt, 1798-1801," *The Cambridge History of Egypt* içinde, cilt 2, *Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*, der. M.W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 113-38.

rinden İslambol'a gönderildi. Büyük miktardaki servetlerine el konuldu. Vezir Kahire'de kaldı ve hac [kervanını] Kahire'den Mekke'ye gönderdi. Mısır'daki işleri yoluna koyunca, Suriye'ye döndü.[8]

Hasan Ağa önceki alıntının giriş satırında yaptığı gibi Fransızları ve İngilizleri genellikle Hıristiyanlarla özdeşleştirirdi. Anlatısından hareketle Hasan Ağa'nın zihninde düşman Fransız Hıristiyanlarla sultanın bir kereliğe mahsus müttefiki İngiliz Hıristiyanlar veya Fransızlarla işbirliği yaptığı zannıyla cezalandırılan Kahire'deki Hıristiyanlar arasında net bir ayrım var mı belli değil. Dini önyargılarının bir göstergesi olarak, Hasan Ağa Müslümanların Fransız ve Hıristiyanlarla işbirliğiyle suçlanmasından dolayı misillemelere maruz kaldığından bahsetmemeyi seçti.[9]

Hasan Ağa'nın Mısır Hıristiyanlarını düşman Fransa ile ilişkilendirmesi imparatorluktaki Müslümanlar arasında Hıristiyan komşularının gizlice Batılı güçlerle işbirliği yapma potansiyellerine dair büyüyen bir korkuları olduğunun göstergesidir. Yüzlerce Kıpti Hıristiyan Mısır'daki Fransız işgal kuvvetlerinde asker yazılmıştı ve bu işbirliğinin söylentileri şüphesiz Müslümanların Hıristiyan komşularına güven duymamasına yol açtı.[10] Ancak, hac kervanının ayrılışı Hasan Ağa için Mısır'a düzenin dönüşünün işaretiydi. Fırtına dinmişti. Görünüşe bakılırsa, Osmanlı hanedanı bir kez daha kontrolü eline almıştı ve hayat normal ritmine dönmüştü. Normalliğin sembolü olan hac, Hasan Ağa'nın açık bir şekilde özlemini duyduğu politik düzeni bozan bir sonraki krizi anlatırken de karşımıza çıkacaktı.

"Hadimü'l-harameyn"e Vehhabi muhalefeti

Fransızların Mısır'dan ayrılışından sonraki iki yıl içinde Arap eyaletlerindeki Osmanlı rejimini yeni bir kriz tehdit etti. Bu kriz Osmanlı sarayında beklenebileceği üzere Avrupa'dan değil, Arabistan'ın uzak çöllerinden yükseldi. Krizin kaynağı İbn Saud'un 18. yüzyılın ortasında ideolojik güdümlü bir kabile konfederasyonu kurmak için radikal dini reformcu Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab'la kurduğu eşsiz ittifaktı. Bu yüzyılın sonunda, Ab-

8. Al-'Abid, *Ta'rikh*, s. 66.

9. Niqula al-Turk, *Hamalat Bunabart ila al-sharq*, Tripoli, Lübnan: Jirus Burs, 1993, s. 223-4.

10. a.g.e., s.231-2; Ian Coller, *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798-1831*, Berkeley: University of California Press, 2011, s. 39-46.

dülaziz ibn Saud daha önceden batıdaki çöle ve Irak'taki Fırat Nehri'nin güneyine egemen olan Bedevi Şammar konfederasyonunu mağlup etti. Sonra, 1801'de Şii kutsal şehri Kerbela'ya doğru harekete geçti. Yanılmaz imamlara olan inançlarıyla Şii Müslümanları Vehhabiler için azımsanmayacak bir sapkınlığı temsil ediyordu. Bu nedenle, Vehhabiler Şiiliği gerekirse zor kullanarak Sünni Ortodoks cemaatine sokmayı kendilerine dini vazife edinmişlerdi. Kendilerini haklı görmelerine ek olarak, savunmasız kutsal şehri yağmalayarak elde edilebilecek ganimet burayı Bedevi savaşçılar için çekici bir hedef haline getirdi.

Sonuç, kendilerini korumak için az sayıda kaynağa sahip olan şehrin Şii sakinleri için bir kâbus oldu. Aşiret üyeleri kolayca Kerbela'yı talan ettiler ve belki binlerce değilse de, aralarında kadın ve çocukların olduğu yüzlerce sivil ellerinde can verdi. Şiilerle anlaşmazlıkları olan, ancak onları mürtet veya sapkın olarak görmeyen Bağdat'taki öfkeli Sünni âlimler katliamı bir gaddarlık olarak nitelediler. Bir kişi dahi olsa masum Müslümanların katledilmesini kınadılar.[11] Kerbela'nın yıkımına misilleme olarak bir Şii Müslüman 1803'te Abdülaziz'i öldürdü ve iki mezhep arasındaki düşmanlık şiddetlendi. Vehhabi kuvvetleri 1806'da Irak'taki diğer Şii şehri olan büyük kutsal Şii şehri Necef'e saldırdılar. Ancak Necef saldırıya hazırlıklıydı ve savunmaları şehri korudu.

Gelecekteki saldırılar kaçınılmaz olduğu için Irak'ta Şiilik açık bir şekilde daha iyi bir savunmaya ihtiyaç duyuyordu. Önde gelen Şii din adamları konseyi Havza, Bedevilere karşı en iyi savunmayı diğer Bedevilerin yapacağı düşüncesiyle Irak'ın Bedevi kabileleri arasında müttefikler yaratma stratejisini seçtiler. 18. yüzyılda kabileler arasında bazı misyoner faaliyetler vardı ancak Vehhabi saldırısından sonra bu süreç hızlandı. 19. yüzyılın sonunda, ülkenin Arapça konuşan nüfusunun çoğunluğu en azından görünüşte Şiiliği benimsemişti.[12] 19. yüzyılda Şii kutsal şehirlerinde başka önemli Vehhabi saldırıları olmadığına göre bu strateji işe yaramıştı.

1803'te Mekke'nin Abdülaziz'in oğlu Saud ibn Saud tarafından alındığı haberleri gelince imparatorluktaki Sünni düzen sarsıldı. Her ne kadar Vehhabiler sonra şehri terk etseler de putperestliğe özendirdiği gerekçesiyle peygamberin mezarının kubbesini yıktıkları kuzeye Medine'ye doğru ilerleyerek 1805'te şehre geri dön-

11.'Uthman ibn Sanad al-Basri, *Matali' al-su'ud*, Musul: Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, 1992, s. 241-2.

12. 12 Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton: Princeton University press, 1994, s. 27-35.

düler. Napoléon'un Mısır'daki maceralarından bahseden iki Suriyeli Vehhabilerin ilerleyişini de kaydetti. Yusuf Dimitri Abbud şehrin valisi Katırağası İbrahim Paşa'nın zulmü nedeniyle 1801'de Bağdat'a gitmek üzere memleketi Halep'i terk etti. Abbud, Vehhabi tehlikesine ilk dikkat çeken vakanüvislerden biriydi. Vehhabi yağmacıların 1801'de Şam ve Bağdat arasındaki ticareti yok ettiklerini, Bağdat'tan gelen hac kervanına saldırdıklarını ve en az 400 İranlı hacıyı öldürdüklerini bildirdi. Bu istikrarsız dönemde, veba salgını Bağdat'ı ve şehrin valisi Büyük Süleyman Paşa'yı vurdu ve garnizonun birçoğu muhtemelen Kuzey Irak'taki daha sağlıklı iklime gitmek üzere şehirden çekildi. Onların yokluğunu fırsat bilen Vehhabiler Kerbela'yı yağmaladılar. Onları Bağdat'a girmekten yalnızca vali vekilinin hızlıca harekete geçerek askeri birlikleri şehre geri almış olması engelledi.[13]

Şam'daki Hasan Ağa, Vehhabiler'den ilk olarak 12 Sefer 1218/3 Haziran 1803'te, hacdan dönenlerin Vehhabilerin Mekke'yi ele geçirdiği ve orada bir sürü mezarı yıktığı ve "bazı insanları öldürdüğünü" söylediğini ileterek bahseder. O sorunun Şam valisi ve hac kervanının lideri Abdullah el-Azm ile Vehhabilerin ismini vermediği lideri arasındaki kişisel çekişmeden kaynaklandığını ve bu ikisinin "çocuklar gibi didiştiğini" söyler. Ancak Abdullah Paşa, Vehhabilerin Osmanlı Devleti destekli hac kervanına ve hacılara karşı saldırısında galip geldi ve hacılar mallarının çoğuna zarar gelmeden güvenli bir şekilde Şam'a döndüler.[14] Hasan Ağa sonra İstanbul'dan Şam'a Vehhabilere karşı koymak için 13 Ekim 1804'te gelen birliklerden bahsetti. Ancak bu birlikler kabile üyelerinin peşine düşeceklerine Takiye'de (Sultan II. Selim'in inşa ettirdiği tekke için kullanılan yerel sözcük) konakladılar, "gece gündüz içtiler" ve hiçbir askeri faaliyette bulunmadılar.

Şehirdeki birçok insan zaten açlık çekiyordu ve şehrin yerel garnizonu ile öfkeli sivilleri arasında Osmanlı seferi güçlerinin en sonunda müdahale etmek zorunda kaldıkları çatışmalar patlak verdi.[15] Vehhabi akıncılarını takip etmek için harekete geçmek, Şam sokaklarında anarşi varken zordu. Güçlü bir tepkinin eksikliği ise belki de yerel valinin sarayının yarım yüzyıldır eylemsizlik halinin sonucuydu. Kararlı hareket etmenin hiçbir ödülü yoktu ama bunu yapmamanın bedeli çok azdı. Abbud, Şam Valisi Ab-

13. 'Abbud, *al-Murtadd*, s. 221-2; Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq*, s. 216-17.

14. Al-'Abid, *Ta'rikh*, s. 86.

15. a.g.e., s. 122-3.

dullah el-Azm'a 1803'te Vehhabiler'e karşı harekete geçmesi emredildiğinde bunu yapmayı basitçe reddettiğini aktarır.[16]

Vehhabiler hacıları rahatsız etmeye devam ettiler ve 1805'te Suriyeli hac kervanını dönüş yolunda Medine'de durdurdular. Hasan Ağa hacdan dönen hacıların Yemen'de yetişen ve şehre ithal edilen kahvenin neredeyse tümünün tekelini geleneksel olarak ellerinde bulundurmanın tadını çıkarırken, bu haberler üzerine kahve fiyatının iki katına çıktığını yazdı. İnsanlar temel ticari malları stoklamaya başlayınca pazar yerlerindeki panik arttı ve loncalar neredeyse her şeyin fiyatının artmasını protesto etmek amacıyla iş durdurdular. Sonraki yılda, Vehhabiler ablukaya devam ettiler ve Osmanlı hacılarına peygamberin Medine'deki kabrini ziyaret etmelerine izin vermediler. Şam'a gelen raporlara göre Vehhabiler hacıların kutsal şehirleri Vehhabi lideri "ibn Mesud"a (yazar ismi yanlış yazmıştı) sadakat sundukları takdirde ziyaret edebileceklerini söylediler.[17] Abdullah'ın harekete geçmeyişinin sonuçları şimdi kendini gösteriyordu. Sultan III. Selim'in bir saray darbesiyle tahttan indirilmeden önce yaptığı son işlerden biri 1807'de Şam valisini düzgün bir Osmanlı yetkilisi olan Genç Yusuf Paşa ile değiştirmesi oldu. Yusuf Paşa vazifesine şehir sakinlerine aralarında şehrin Hıristiyanlarınca tüketilen şarap ve rakıya (arak) yasak getirme gibi yeni düzenlemeleri dayattığı bir dini ortodoksluk gösterisiyle başladı.[18]

Her ne kadar dışarıdan hakşinas gözükse de, bu Şam'daki yeni valinin sultanın emirlerini uygulama konusunda sıkı bir kararlılık gösterdiği anlamına gelmiyordu. Yılın sonraki zamanlarında Vehhabi akıncılar, Şam'ın tahıl kaynağı olan şehrin güneyindeki Havran'da köyleri yaktılar ve yağmaladılar. Sonradan, Genç Yusuf onların peşine düştü ancak kabile üyeleriyle herhangi bir çatışmaya girmeden şehre döndü.[19] Genç Yusuf, Vehhabi tehdidini önleme konusunda selefinden daha kabiliyetli değildi ve yeni Sultan II. Mahmud (1808-39) 1809'da onun yerine Süleyman Paşa'yı atadı. Süleyman Paşa kariyerine Cezzar Ahmed Paşa'nın maiyetinde bir memlûk olarak başlamıştı ve Cezzar Ahmed'in 1803'te ölümü üzerine Akka valisi olmuştu. Öyle sanılıyor ki, sultan yerel deneyimi ve askeri altyapısı ile Süleyman Paşa'nın imparator-

16. 'Abbud, *al-Murtadd*, s. 226.

17. Al-'Abid, *Ta'rikh*, s. 131-2; al-Dimashqi, *Ta'rikh*, s. 105-106.

18, Al-Dimashqi, *Ta'rikh*, s. 110-111.

19. Al-'Abid, *Ta'rikh*, s. 143-4.

luğun güney kanadını nihayet emniyet altına alabileceğini düşündü. Ancak, Süleyman da Vehhabilere kararlı bir şekilde karşı koymayı başaramadı ve 1811'de görevden alındı. Sultan II. Mahmud 1805'te çaresiz bir şekilde Vehhabi sorunu ile uğraşması için Mısır'daki Osmanlı valisi Mehmed Ali'ye başvurdu.

Mehmed Ali veya Arapça telaffuzuyla Muhammed Ali 1803 yılında eyalette göstermelik olarak güvenliği sağlamak için Arnavut başıbozuklardan oluşan bir birliğe komuta ederek Mısır'a varmıştı. Aşamalı olarak, tüm yerel muhalefetin üstesinden gelmeyi başardı ve 1811'de eyaletin tüm kontrolünü sıkı bir şekilde ele geçirdi. Aynı yılda, Mehmed Ali kutsal şehirleri geri almak için sefer hazırlıklarına başlayan oğlu Tosun'u Cidde valiliğine atadı. Tosun ilk görevinde başarılı oldu ve Mekke ve Medine teknik olarak 1812'de Osmanlı yönetimine tekrar katıldı. Hasan Ağa sonraki yıl hacca giderek bu duruma işaret etmişti.[20]

Vehhabi tehdidi tümüyle yatışmamıştı. Halep Valisi Ragıp Paşa Mart 1813'te eyaletinde faaliyette olduğu söylenen Vehhabi akıncılara karşı dikkatli olması konusunda bir emir aldı.[21] Ancak paşa, şehirde bir yandan devam eden yeniçeri ve esnaf arasındaki çekişmelerle, diğer yandan da eyaletin kuzeyinde Kürtlerle olan iç çekişmelerle meşguldü. Sonuç olarak, dikkatini güneydeki Vehhabilere pek fazla veremedi. Onun yerine Anadolu ayanı Çapanoğlu Celaleddin Mehmed Paşa atandı.[22] Halep valiliğine gücünü kırmak istediği Anadolu'nun en güçlü ayanlarından birini ataması, Sultan Mahmud'un Arap eyaletlerindeki düzeni yeniden sağlama konusunda derin bir kaygısının olduğunun göstergesiydi. Ama Vehhabilerin üzerine yürümektense, Çapanoğlu Mehmed sadece şehirdeki yeniçerilerin önde gelenlerini tutukladı ve onları Anadolu'ya sürgüne gönderdi.

İstanbul'da Vehhabi endişesinin devam etmesi için haklı nedenler vardı. Başlangıçta, kutsal şehirleri ele geçirmeyi başarmasına rağmen, Tosun Vehhabileri kesin olarak yenmeyi başaramadı. Böylece Vehhabiler kervan yollarını ve imparatorluğun çöl kıyıları boyundaki savunmasız köyleri yağmalamaya devam ettiler. Oğlunun başarısızlığı karşısında hayal kırıklığına uğrayan Mehmed Ali 1813'te seferi kuvvetlerin başına geçti. Ancak memlûklerinden birinin sözde Sultan II. Mahmud'un yardımı ile

20. a.g.e., s.156.

21. Şam, Halep AS, cilt XXXV, s. 90-1.

22. 'Abbud, *al-Murtadd*, s. 185-8.

saray darbesine kalkıştığı haberleri gelince saldırı durdu. Eğer söylenti doğru ise, bu Mahmud'un tahtını garanti altına almak için karmaşık siyasi entrikaları kullanma konusundaki istekliliğinin altını çizer. Mahmud'un otoritesine karşı Anadolu'da isyan etmiş birisini Vehhabi tehlikesine karşı koyması için Halep valisi olarak ataması ile bu tehlikeyi sona erdirebilecek tek kişi olan Kahire'deki valisini yerinden etmeye çalışması her ne kadar bize çelişkili gözükse de muhtemelen bir reel politik uygulamasıydı. Mahmud'un en yakın tehdit olarak algıladığı kişiyi el altından çökertmeye çalışması gerekiyordu. Bu bakış açısından, şimdi Necid bölgesine çekilmiş olan Vehhabiler hanedanın devam eden idaresine bir tehlike arz etmiyordu ancak Mehmed Ali gelecek için bir tehlike olabilirdi. Onun ortadan kaldırılması aynı zamanda tüm gelirleriyle Mısır'ın tekrar doğrudan Osmanlı idaresi altına girmesi demekti.

Arabistan'ı terk etmesinin ardından, Mehmed Ali oğlu İbrahim'i Vehhabilere karşı savaşmak için Mısır ordusunun başına geçirdi. İbrahim son derece becerikli bir taktisyen olduğu için bu iyi bir seçimdi. Ancak sefer daha başlangıçta çöl toprağının Vehhabilerin etkili bir müttefiki olduğunu göstermesiyle gecikti. Diğer yandan, İbrahim hızlı öğrenen biriydi. Vehhabilere karşı kin güden Bedevi kabilelerine güvenerek, Arabistan Yarımadası'nın çöllerinin derinlerine doğru ilerledi. 1818'de Necid'deki Vehhabi hareketinin kalesi Dariyya'yı ve İbn Saud kabilesinin lideri Abdullah'ı ele geçirdi. İbrahim, Abdullah'ı hainlikten dolayı başının kesileceği İstanbul'a gönderdi. Vehhabiler 1818 sonrası Osmanlı İmparatorluğu'na başka bir ciddi askeri tehdit yaratmayacak olmalarına rağmen, içtihadın kısıtlı kullanımıyla İslam'da reforma çağıran bu ideolojinin daha az militan yönleri Arap ülkelerindeki Sünni âlimler arasında yayılmaktaydı.

İç tehditler: Halep'te isyanlar ve Mora Yarımadası

Art arda gelen Şam valilerinin Vehhabi muhalefetiyle baş edememesi erken 19. yüzyılda Arap eyaletlerinde Osmanlı otoritesinin sistemik bir gerileme içerisinde olduğunu gösteriyor. Sultanın kimin vali olacağına karar vermesi ve valileri görevden istediği gibi almasına rağmen, siyasi düzen hızlı bir şekilde kötüye gidiyordu. Siyasi düzene karşı silahlı muhalefet sadece kırsalla sınırlı kalmadığı için bölgenin şehirlerinde sivil düzenin yıkımı tehdidi oluştu. Balkanlar'da ve Anadolu'da, Sultan II. Mahmud ayan-

ların özel ordularının silahlı direnişi ihtimaliyle karşı karşıyaydı ve bu tehdit onun acilen dikkatini vermesi gereken bir durumdu. Mısır'da Mehmed Ali eyaletinin gerçek bağımsızlığının parametrelerini giderek genişletmekteydi. Daha uzaktaki Bağdat'ın Memlûk valileri ise Irak'ın çoğu üzerinde hâkim olmaya devam ediyordu. Suriye eyaletlerinde Vehhabi krizi döneminde bölgeyi felç eden Sayda, Şam, Trablusşam ve Halep'in birbirine rakip valileri arasındaki atışma devam etti. Şam halkı 1804'te isyana kalkıştı. Ne kadar çaresizlik içinde olduklarının açık bir göstergesi olarak kazaskeri şehirden sürdüler. Vehhabilerle savaşması için şehre gönderilmiş olan takviye kuvvetleri bu isyanı bastırdı ancak isyanın altında yatan sebepler çözülmedi. Bereketli Hilal'in şehirlerindeki istikrarsız siyasi durum 1811'den itibaren Mehmed Ali'nin kendi idaresine karşı tüm muhalefeti susturduğu Mısır'daki şartlarla tam bir karşıtlık gösteriyordu. Elinin altında onunkine eşit derecede bir askeri güç olmaksızın, şehirdeki anarşi, Bereketli Hilal'de Osmanlı rejiminin devam etmesini Vehhabi savaşçıları kadar tehdit etmekteydi.

Bu kırılganlığın bir göstergesi, Halep sakinlerinin 23 Ekim 1819'da Diyarbakır eyaletinde bir isyanla uğraşmakta olan şehrin valisi Hurşid Paşa'nın maiyetine karşı bir isyana kalkışması oldu. Halep şehri 18. yüzyıl boyunca Bereketli Hilal'in şehirlerindeki servetin düşüşü konusunda iyi bir örnek teşkil eder. 17. yüzyılda, Halep nüfus açısından imparatorluktaki İstanbul ve Kahire'den sonra üçüncü büyük şehir olarak 100.000'den fazla kişiye ev sahipliği yapıyordu. 1819'da ise, bu rakam 80.000'den daha aza düştü. Bir zamanlar düzinelerce yabancı tüccarı barındıran uluslararası bir ticari merkez olan şehirde isyan zamanında yalnızca bir İngiliz ve iki Fransız sakin vardı. 18. yüzyılın ikinci yarısında, şehrin erkeklerinin çoğu Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini söyleyen eşraf ve yeniçeriler olmak üzere iki silahlı gruba ayrıldılar. Onlar arasındaki çekişme çoğunlukla şiddet içeriyordu ve özellikle ciddi bir dönem süren huzursuzluk 1797-98'de yedi ay boyunca şehrin bir mahallesinden diğerine gitmeyi zorlaştıran barikatlarla kapanmasına sebep oldu.[23]

Şehirdeki içsel gruplaşma karşısında hiçbir güç sahibi kontrolü ele almak için ortaya çıkmadı. 1818'de İstanbul, profesyonel bir Osmanlı askeri yetkilisi olan Hurşid Paşa'yı vali olarak gönderdi ve Halep halkı düzeni sağlayabilecek sıkı bir iktidar ümit

23. 'Abbud, *al-Murtadd*, s. 185-8.

etti. Şehrin sonraki vakanüvisleri kişisel olarak yeni valiye yüksek not verseler de, onun adamlarını sık sık içtikleri ve rahatsız edici oldukları için şiddetle eleştirdiler.[24] Genel olarak değerlendirildiğinde, ayan hayal kırıklığına uğramıştı. Valinin yokluğundan faydalanarak, aralarından bazıları sultanlarına bir mesaj göndermeye karar verdiler.

Sonra neler olduğuyla ilgili, şehrin Maruni Katolik piskoposu Bulus Aritin (ö. 1851) kroniğinde bir görgü tanığının ifadesi bulunuyor. 22 Ekim 1819 gecesinde, eşraftan on iki lider doğudaki yeniçeri ailelerinin oturduğu sur dışındaki Karlık tarafına gittiler ve sakinleri isyana teşvik ettiler. Bu insan kalabalığı sonra valinin birliklerinin yerleştiği bölgeye gidip orada öldürüldüler.[25] Oldukça büyük bir ayaklanmayla karşı karşıya olan Sultan II. Mahmud, Adana ve Kayseri valilerine Hurşid Paşa'nın dönüşünün ardından başlattığı şehir kuşatmasına katılmak üzere birlikler göndermelerini emretti. Uzun süren pazarlıklar sırasında çatışma aralıklı olarak devam ediyordu.[26]

Kuşatma esnasında, şehrin sakinleri Hurşid Paşa'nın teklif ettiği teslimiyet koşullarını kabul edip etmemek konusunda ikiye ayrılmıştı. Eşraf kabul etme yanlısıydı ancak yeniçeriler beş yıl önce Çapanoğlu Celaleddin Mehmed Paşa'nın valiliği döneminde olduğu üzere, liderlerinin tekrar sürgüne gitmeyeceğine dair teminat istiyordu. Uzun süren bir çarpışmanın ardından, yeniçeriler şehrin önde gelen tüccarlarının aracılık yaptığı ve silahlarını bıraktıkları takdirde liderlerinin şehirde kalmasına izin verileceği bir ateşkesi kabul ettiler. Ancak birlikler doğudaki banliyölere girdiklerinde, ateşkes şartlarını ihlal ederek önde gelen yeniçeri ağalarını tutukladılar. Piskopos Arutin'in dediklerine bakılırsa, doğu banliyölerindeki "Halep halkı" onların özgür bırakılması için ayaklandı. Onların direnişi banliyölerin Osmanlı birliklerince yağmalanmasına ve yeniçeri liderlerinin infaz edilmesine yol açtı. Yeniçerilerin kellelerinin vurdurulması ve onların sözde Hıristiyan müttefiklerinin asılarak infaz edilmesi sonraki haftalar boyunca devam etti. Ölüme mahkûm edilenler arasında merkezi mahkeme binası önünde adalet diye haykıran ve binanın camlarını fırlattığı taşlar-

24. Al-Ghazzi, *Nahr al-dhahab*, cilt III, s. 324; Muhammad Raghib Tabbakh, *I'lam al-nubala bi-ta'rikh halab al-shaba*, cilt III, Halep: Dar al-Qalam al-'Arabi, 1977, cilt III, s. 312.

25. Yusuf Qara'li, der., *Ahamm hawadith halab fi nifs al-awwal min al-qarn al tasi' 'ashar*, Kahire: Imprimerie Syrienne, 1933, s. 36-7.

26. Al-Tabbakh, *I'lam al-nubala'*, cilt III, s. 320.

la kırdığı ve hengâme yarattığı için şehir kapılarından birine asılan yeniçeri liderlerinden birinin eşi de vardı. Düzen tekrar sağlanmıştı ama sosyal gerginlikler şehirde devam etmekteydi.[27]

Halep'teki isyan bastırıldı ama bu ne düzenin ne de iyi bir hükümetin tekrar kurulduğu anlamına geliyordu. İster kabile akınları, isterse şehirdeki huzursuzluk olsun Arap eyaletlerindeki sıkıntılar Sultan II. Mahmud'un ilgilendiği konuların başında gelmiyordu. Merkezi hazineden az sayıda kaynaklar Osmanlı otoritesinin Asya'da genel olarak etkin bir şekilde yeniden kurulmasını desteklemek için elverişliydi. Avrupa'daki çözülme ise devam ediyordu. Sultan Balkanlar'da ayan ailelerini ezebildiyse bile, 1821'de Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın başlangıcı olan Eflâk ve Mora Yarımadası'ndaki halk isyanları başkentten uzakta meydana gelen olayların önüne geçti. Siyasi istikrarsızlığa ek olarak, başkentteki ve Anadolu'nun bazı bölgelerindeki Müslümanlar, Balkanlar'daki ayaklanmalara, Hasan Paşa'nın Napoléon'un Mısır'ı işgal ettiği zaman yaptığı gibi kavgalara dini bir boyut kazandırdı. 25 Mart 1821'de Yunan şehri Patras'ta bir isyan çıktığına dair haberler İstanbul'a ulaşınca, yeniçerilerin önderliğindeki bir güruh 1821 yılı Paskalyası'nda Ortodoks ekümenik patriği V. Grigorios'u Patrikhane kapısına astı. Çok geçmeden, Müslüman başıbozukları Yunan isyancıların Mora Yarımadası'ndaki Müslümanları katlettiğine dair söylentilere tepki olarak Sakız Adası'ndaki Yunan nüfusun çoğunu katlettiler. Osmanlı İmparatorluğu'nu yıkılana kadar zehirleyecek olan dinsel/etnik çatışmalar başlamıştı.

İsyan olmasa da Arap eyaletlerindeki bazı Müslümanlar arasında endişeler vardı. Aslında, bir Hıristiyan ayaklanmasının çıkacağına dair korku Müslüman Arap nüfusundan çok valilerin saraylarında daha güçlüydü. Bir dereceye kadar, bu korku sınıflandırmadan kaynaklanıyordu. Osmanlı Türkçesinde ve Arapçada, Rum kelimesi hem Rum Ortodoks cemaatini hem de etnik olarak Yunanlıları kapsıyordu. Bu nedenle Arap ülkelerindeki Müslümanlar için tam olarak kimin ayaklandığı açık değildi. Basit bir deyişle, genel olarak Rum onlar için bu kimliğin ilişkili olduğu diğer özellikler arasında ayrım gözetilmeksizin isyanın kaynağıydı. Dini cemaate kıyasla etnik köken hâlâ birçok kişi için büyük oranda tanınmayan bir sosyal yapıydı. 1725'te daha büyük olan Ortodoks cemaatinden ayrılan Halep'teki Melkit Katolik cema-

27. Bruce Masters, "Aleppo's Janissaries: Crime Syndicate or Vox Populi?," *Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire: Studies in Honor of Suraiya Faroqhi* içinde, der. Eleni Gara, M. Erdem Kabadayı ve Christoph K. Neumann, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 165-7.

atinin üyeleri dönemin Yunanistan'ında çıkan olaylara bakarak bu ayrımı hızlıca kavradılar. 18. yüzyılın büyük bir kısmında, dini yaşamlarında devletin uzun süreli müdahalesinden kaçınmayı başarabilmişlerdi. Bu iyi huylu hoşgörü üç yıl sonra 1818'de İstanbul'da linç edilecek olan ekümenik patriğin çağrısıyla II. Mahmud'un Katoliklerin Ortodoks Kilisesi'ne dönüşleri ve Katolik ayinlerini durdurmasıyla sona erdi.

Rum ayaklanmasını dikkate alarak, Melkit Katolik cemaatinden bir delege 16 Nisan 1821'de Halep kadısının huzuruna çıktı ve sultanın sadık kulları olduklarına dair yemin etti. Şüpheci bir kadının huzurunda meseleyi açıklamak adına Rum Ortodoks olmalarına rağmen Yunan olmadıklarını söylediler. Yunan sözcüğü Ortaçağ Arapçasında etnik olarak Rumları ifade etmek için kullanılırdı. Yerel Müslüman ileri gelenlerinin Katoliklerin iyi davranışları ve sadakatlerine dair tanıklıklarıyla desteklenen bu ifade İstanbul'a tebliğ edildi. Sultan Mahmud ekim ayında bir emir ile şehirdeki Katoliklerin aslında Ortodokslardan ayrı bir taife olduğunu ilan etti. Hain Ortodoksların aksine sadık kullar olarak gelenekleri icap ettiği şekilde ibadet etmekte özgürdüler.[28]

Yunan ayaklanmasına karşı halkın kızgınlığı şehrin Hıristiyan nüfusunun çoğunun Ortodoksluğa sadık kaldığı Şam'da bu kadar kolay bir şekilde savuşturulmadı. Şam valisi isyankâr Ortodoks liderlerin infaz edilmesi gerektiğine dair İstanbul'dan gelen fermanı okuyunca, tüm cemaatin gururu kırıldı. Müslüman ileri gelenler şehirde hiç isyancı olmadığını ve şehirdeki Hıristiyanların düzene aykırı davranmadıklarını ifade ettiler. Bu nedenle daha fazla rahatsız edilmemeliydiler. Vali Müslüman hukuk geleneğinin şart koştuğu ancak çoğunlukla uygulanmayan Hıristiyanların dışarıda siyah kıyafet giyme hükmüne tekrar uymalarını emretti. Hıristiyanlar cevap olarak valiye istedikleri şekilde giyinmelerine izin vermesi için 50.000 kuruş rüşvet teklif ettiler.[29] Vali rüşveti kabul etti ve bu konuyla ilgili başka bir gelişme olmadı ancak Beyrut'ta, Ortodoks din adamlarından ve Rumca konuşan halktan bazıları hapse atıldılar.[30]

Etnik olarak Yunan kökenli din adamlarından ve hacılardan oluşan geniş meskûn bir cemaatin bulunduğu Kudüs'te, ayaklan-

28. Masters, *Christians and Jews*, s. 98-108.

29. Mikhayil Mishaqa, *Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder: The History of Lebanon in the 18th and 19 th Centuries*, çev. Wheeler Thackston, Jr. Albany, NY: State University of New York Press, 1988, s. 121-2.

30. Assad Kayat, *A Voice from Lebanon*, Londra: Madden, 1847, s. 26.

ma haberlerine karşı sevinç ve korkuyla karışık duygular vardı. Kutsal Kabir Kilisesi tarikatında keşiş olan Neophytos şöyle yazmıştı: "Yunanlıların kölelik boyunduruğuna başkaldırılarına dair haberlerin geldiği 6 Nisan günü, muazzam ve kutsal bir gündü." Ancak Müslümanların bu duruma bir karşılık verebileceklerine dair tedirginlik de vardı. Müslümanların silah arama bahanesiyle Hıristiyanların evlerine girip yağma yapmaları bu korkuyu hissetmekte haklı olduklarını gösteriyordu. Daha şiddetli olayların olacağına dair söylentiler dolaşmaktaydı. 8 Temmuz 1821'de Kudüs'ün Müslüman kazaskeri Haremü'l-Şerif'teki Cuma namazında Hıristiyanların sahip olduğu az sayıdaki silahın toplandığını, onların sadık olduklarını ve Şam'daki valinin bu konuda açık bir emri olmaksızın hiçbirinin öldürülmemesi gerektiğini duyurdu. Bununla beraber, Müslüman ayan, Müslüman halk tabakasından Hıristiyanlara saldırmak üzere toplanan grupları dağıtmak için çalıştılar. Akabinde, Kudüs'teki durum sakinleşti.[31]

Sultan II. Mahmud'un birlikleri Yunan isyancılarını Mora Yarımadası'ndaki mevkilerinden çıkartmada başarısız oldu ve sultan en sonunda askeri destek için bir kez daha Mısır'daki "sadık valisi" Mehmed Ali'ye başvurmak zorunda kaldı. Arap eyaletine seferleri takip eden yıllarda, Mehmed Ali ve oğlu İbrahim konvansiyonel Avrupa tarzında savaşmak için Avrupalılar ve Amerikalılar tarafından eğitilmiş bir ordu toplamışlardı. Mısırlı birlikler 1825'te geldiler ve zaferin istikameti hızlı bir şekilde Yunanlıların aleyhine döndü. Şam'daki Hasan Ağa ayaklanmayı kısaca anlattıktan sonra 1241 (1825-6) yılına ait notlarını şöyle tamamladı: "Sonra Allah İslam'a zafer verdi ve Müslümanlar birçok şiddet ve eziyetten sonra kaybettiklerinin çoğunu geri alabildiler."[32]

Sultan Mahmud Mısır ordusunun başarısını 1826'da sadece yetersiz değil aynı zamanda modern bir ordu kurmada kendisine engel olduğu düşünülen yeniçerilere karşı harekete geçmek için kullandı. Hasan Ağa sultanlara, nazırlara ve devletin yöneticilerine, küçük büyük herkesi korkutacak derecede isyan etmiş oldukları için yirmi bin yeniçerinin İstanbul'da bir katliamda öldürüldüğü haberlerinin Şam'a ulaştığını bildirdi.[33] Aynı yılın tem-

31. Neophitos of Cyprus, *Extracts from the Annals of Palestine*, 1821-1841, çev. S. N. Spyridon, *The Journal of the Palestine Oriental Society* 18 (1938) içinde. Bkz. *Farqim be-Toldot Eretz Yisrael* [1821-1841] adı altında tıpkıbasım. Jerusalem: Ariel Publishing House, 1979, s. 11-16.

32. al-'Abid, *Ta'rikh*, s. 166-7.

33. a.g.e. s. 182.

muz ayında rütbe ve ayrıcalıklarının yasaklandığı bir emir Şam'a ulaşmasına rağmen, kendi şehrinde yeniçeri garnizonuna karşı herhangi bir hareketin yapılıp yapılmadığından bahsetmedi.[34] 14 Temmuz 1826'da Halep valisi İstanbul'daki kıyımdan kaçan ve Anadolu'ya sığınan yeniçeriler için gözcülük etmesini söyleyen benzer bir emir aldı.[35] Ancak, Aralık 1827'de, yeniçeriler Halep'teki kahveciler loncasıyla bir çekişmeye girdiler ve açıkça görüldü ki kolorduların resmi bir şekilde tasfiyesinden sonra şehirde kolektif bir grup olarak işlev görmeye devam ettiler.[36] Arapça konuşan eyaletlerin başka bir yerinde ise, memlûk valisi Davud Paşa Bağdat'taki kolorduları görevden almak için emir aldığında bunu yerine getirdi ve sonra hemen aynı adamları Fransız bir yetkilinin komuta ettiği yeni bir birim için askere aldı.[37]

Mehmed Ali'nin ordusunun Yunanistan'daki başarısı 1827'de Rusya, Fransa ve Britanya'yı Osmanlı İmparatorluğu'ndan kurtulmak için Yunan bağımsızlık mücadelesine dahil olmaya sevk etti. Sonraki yılda birkaç aylık süre içerisinde, İstanbul Halep'ten "Rumeli'de isyan ve kanunsuzluk olduğu ve Rusya, Fransa ve İngiltere memalik-i İslamiye'ye (Osmanlı İmparatorluğu) saldırdığı için" bu tarz olağanüstü tedbirlerin gerekli olduğunu ifade ederek, savaş için harcanmak üzere Şubat ayında 502.500 kuruşluk, Nisan'da ise 650.000 kuruşluk büyük miktarlarda para toplanmasını emretti.[38] Ayrıca, eyaletten savaş için 350 süvari temin etmesi ve valinin Hıristiyanların elindeki tüm silahlara el koyması istendi.[39] Çaresizce alınan bu tarz tedbirler, savaşın gidişatını değiştirmedi ve Sultan II. Mahmud 1829'da Yunan bağımsızlığını tanımak zorunda kaldı.

Birbirinden sadece iki yıl arayla meydana gelen Halep ve Mora Yarımadası'ndaki isyanların görünüşte birçok ortak yönü vardı. Her ikisi de sultanın daha büyük meselelerle dikkatinin dağıldığını hisseden yerel valilerin halkın despotik ve kaprisli olarak nitelediği bir yönetim tarzı dayatması yüzünden ortaya çıktı. Milliyetçiler her ne kadar Eflâk ve Yunanistan'daki ayaklanmalar üzerin-

34. Şam, Şam Awamir al-Sultaniyya (Şam AS), cilt III, s. 29.

35. Şam, Halep AS, cilt XLIII, s. 55-9.

36. Şam, Halep AS, cilt XLIV, s. 128-9.

37. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent*, s. 248.

38. Şam, Halep AS, vol. XLV, s. 4-5, s. 134-7.

39. a.g.e., cilt XLV, s. 26-7, s. 32.

de hak iddia etseler de, ayaklananların bunu sadece Yunan ulusu uğruna yapıp yapmadıkları net değildir.[40] Bu iki ayaklanmanın gidişatı arasındaki fark öte yandan çok çarpıcıdır. İster Yunanistan ister Hıristiyanlık adına veya yeni ulusal bayrağın üstünde belirgin bir şekilde haç olduğunu düşünerek ister ikisi adına olsun, Mora Yarımadası'nda bir kez isyan çıktığında, Yunanca konuşan Hıristiyanlar isyanı, eyalet sarayından başkente uzanan nefret ettikleri rejimi devirmek için bir fırsat olarak görüyorlardı.

Halep'teki isyancılar ise nefret ettikleri valinin ihracının ötesinde bir rejim değişikliği hayal edemiyorlardı. 1850'de şehirdeki isyancılar gibi, sultana adalet için yaptıkları çağrılar, onları yalnızca sultanın adaletini talep eden sadık kulları kılıyordu. Yunanistan'da, isyan edenler ise kendilerini gururla isyancılar olarak ilan ettiler. Onların bakış açısına göre, tam olarak ulusal kurtuluş için olmasa bile, zorba bir sultandan özgürleşmek adına savaşıyorlardı. Sınırlı hedeflerine rağmen, Halep'teki isyan Arap topraklarında Osmanlı idaresinin devam etmesi konusunda belli belirsiz bir kriz olduğunu işaret ediyordu. Vehhabiler dışında, Osmanlılardan başka kimse bölgede geniş ölçüde güç sahibi değildi ve onlar da kendi yönetimlerinin Tanrı tarafından önceden tayin edildiği iddiasıyla geleneğe meydan okuyacak kadar gözü pektiler. Ancak bu durum çok kısa zamanda değişecekti.

İbrahim Paşa ve Mısır'ın işgali

Sultan Mahmud'un 1830 yılında Arap toprakları üzerinde doğrudan kontrolünü sağlayabilmek adına toplayabileceği askeri kaynaklar ciddi biçimde sınırlıydı. Valileri ve kadıları atayan emirler eyalet başkentlerine gelmeye devam ediyor ancak atananlar pek ortalıkta gözükmüyorlardı. Gözüktükleri durumlarda bile, sultanın adına etkili bir şekilde yönetebilmek için kaynaklara ve temayüle sahip oldukları konusunda çok az işaret vardı. 1830'da ismini vermeyen bir mütesellim İstanbul'a Halep eyaletindeki siyasi ve ekonomik koşulları özetleyen bir tezkere gönderdi. Bu tezkere Osmanlı belgelerine kıyasla oldukça acımasız bir dürüstlükle yazılmıştı. Yazar Irak-ı Arab (merkezi Irak) ve Cezire (Kuzey Irak ve Doğu Suriye) olarak bilinen bölgelerin geliştiği ve Fırat Nehri kıyısında köylerin dizildiği dönemleri, Emevi emirliklerinin ve Abbasi halifelerinin anılarını tazeleyen bir bi-

40. Roger Just, "The Triumph of the Ethnos," History and Ethnicity içinde, der. Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald ve Malcolm Chapman, Londra: Routledge, 1988, s. 71-88.

çimde başlıyordu. Ancak sonra, Avrupalı kavimlerden kâfirlerin Anadolu beyliklerini fethettiğini yazıyor, onları köyleri yakıp yıkan ve sakinlerini dört bir yana dağıtan din düşmanı Timurlenk Han izledi diyordu. Son yıllarda diye devam eden yazar, Anaza ve Necid'deki Dariyya'dan olan diğer kabilelerin (Vehhabi konfederasyonuna üstü kapalı bir referans) sürülerini Fırat'a getirdiğini ve hiç köy kalmadığını bildiriyordu. Dahası, bu kabilenin üyeleri Hama, Hums, Maarat el-Numan, Halep ve Ayntab (Gaziantep) şehirlerinin dış mahallelerinde ticareti ve köylüleri tehdit ediyorlardı. Önceden itaatkâr olan Kürt ve Türkmen kabileleri de onlara katılmıştı. Sırasıyla Halep'in batı, kuzey ve doğusunda bulunan Cisr el-Şugur, Cebel Saman ve Harim havalisinde kabileler daha birkaç on yıl önce gelişmekte olan bir sürü köyü terk etmeye zorlanmıştı. Tarımsal alanların tümü terk edilmişti, hiç hasılat yoktu ve kervan ticareti bu durumdan zarar görmüştü.[41]

Arap topraklarında güvenlik, sadece güçlü bir Osmanlı askeri varlığının olmadığı Kuzey Suriye'de çözülmüyordu. Sayda ve Şam'daki valiler arasındaki sıklıkla şiddet içeren rekabet devam etti. Sayda valiliğini ellerinde tutan adamlar Cezzar Ahmed tarafından kurulan "haneyle" bağlantılı idi ve ağırlıklı bir biçimde müstahkem Akka şehrinden hükmetmeye devam ettiler. İstikrarsız bu siyasi iklimde, güney Lübnan'daki II. Beşir el-Şihabi, artan biçimde önemli bir rol oynadı. 1821'de Beşir, Şam valisi Derviş Paşa'ya karşı Sayda'daki Abdullah Paşa'nın tarafını tutarak iki eyalet valisi arasındaki çekişmeye katıldı. Geçici bir süreliğine müttefik olan bu iki adam güce erişmek için izlenen dolambaçlı yola iyi bir örnek teşkil etmektedir ki bu eğilim erken 19. yüzyılda Suriye'ye damgasını vurmuştur. Abdullah, Sayda valisi Süleyman Paşa'nın hanesindeki bir kâhyanın oğludur. Süleyman, önceki hamisi Cezzar Ahmed'in arkasından valilik sarayına gelmişti ve ayrıca 1809-11 tarihleri arasında Şam valiliği yapmıştı. Süleyman'ın ölümü üzerine, Abdullah 1820'de on sekiz yaşında iken hem Süleyman'a hem de Abdullah'ın babasına hizmet etmiş olan Yahudi banker Haim Farhi'nin aracılığıyla Sayda valiliğini elde etti. Farhi büyük ihtimalle bir yıl içerisinde hamisine valiliği elde etmesi için aracılık ettiğine pişman olacaktı, çünkü Abdullah eski hamisini boğarak öldürdü.[42]

Beşir'in Lübnan'daki başlıca kabile reisi olarak "Dağ'ın Emiri"

41. İstanbul, BOA, Hatt-ı Hümayûn 4806.İ.

42. Philipp, *Acre*, s. 85-9.

statüsüne erişmesi Akka'daki yeni müttefiki ve kendi konumuna nerdeyse eşit birinin ihanetine tanıklık etti. Beşir bu unvan için diğer önde gelen Dürzi kabilelerine karşı bitkin bir sefer başlattı ve yükselirken bazılarının canını sıktı. Ailesi, el-Şihab kabilesi, 1697'den itibaren yani hüküm süren ailenin son erkek vârisi el-Man öldüğünden beri, emir konumunu elinde tutmuştu. Bu siyasi boşlukta Dürzi büyükleri Haydar el-Şihab'ı emir olarak seçtiler. İsmen Haydar Sünni bir Müslüman'dı ancak annesi el-Man kabilesinden bir Dürzi'ydi ve bu kabile büyükleri için uygun bir sülale demekti. Geniş Şihab ailesi arasında, resmi din büyük önem taşımış gözükmüyor. Bazıları açıkça Hıristiyan, diğerleri ise Sünni Müslüman ve Dürzi idiler. Şihab kabilesinin üyeleri 18. yüzyıl boyunca ustaca, emir unvanını talep edip birbiriyle rekabete girişen Dürzi kabilelerini birbirine düşürerek ve ketum bir şekilde Sünni, Dürzi, Maruni Hıristiyan türbelerini ziyaret ederek ve destekleyerek, emir unvanına sahip oldular. Bu üç dinin cemaatlerinin de ağırlıklı bir şekilde silahlı olduğu Lübnan dağlarında kullanışlı bir stratejiydi. Beşir ve Abdullah birbirlerine güvenmediler ve böylece her biri kendi tarzınca güvenilmez olduklarını kanıtlamış oldular. Bir an için birleşerek Mayıs 1822'de Derviş Paşa'yı yenebildiler. Onların zaferleri kısa vadeliydi çünkü Sultan II. Mahmud'un Şam'daki valisine yardım etmek amacıyla Halep'ten birliklerini sevk etmesine yol açmıştı. Osmanlı kuvvetleri, Temmuz 1822'de Akka'yı kuşattı ve Beşir, Mehmed Ali'nin dostluğunu kazanacağı Mısır'a kaçtı. Sultan Mahmud'un Yunanistan'da Mehmed Ali'nin yardımına ihtiyaç duyması, nihai olarak iki isyancıyı cezalandırma arzusuna ağır bastı. Mehmed Ali sadece bir kereliğine isyan etmiş olan Abdullah'ın Sayda valisi olarak tekrar atanmasına sebep olmadı aynı zamanda İstanbul'daki etkisi vasıtasıyla Beşir'in Lübnan'a dönmesini de kolaylaştırdı. İngiliz diplomatlar, onun Mısır'da iken Mehmed Ali'nin Suriye'ye hareket etmesi durumunda Beşir'in ona yardım edeceğine dair anlaştıklarına emindi ve Mısır'ın güçlü adamının yakın zamanda Osmanlı İmparatorluğu'na saldıracağını tahmin ediyorlardı.[43]

Bu sonuca varmak için iyi bir istihbarat ağı gerekmiyordu. Mehmed Ali, 1827'de Yunanistan'da savaşa katılmaya karşılık Suriye valiliğini istiyordu. Sultan II. Mahmud ise ona bunun yerine Girit adasını önererek bu önemli jesti yapmaktan imtina etti. Mısır valisi ve güney Suriye ve Lübnan'da güç rekabetinde olan çe-

43. William Polk, *The Opening of Southern Lebanon, 1788-1840: A Study of the Impact of the West on the Middle East*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963, s. 87-9.

şitli gruplar arasında nasıl kumpaslar kurulmuş olursa olsun, Mısır ordusunun Ekim 1831'de Akka'ya doğru ilerlemesinin resmi sebebi Abdullah'ın birkaç bin Mısırlı vurguncu müsveddesine kucak açmasıydı. Daha önce de Napoléon Bonaparte tarafından işgal edilmiş olan Akka Mısırlıların ilerleyişine direndi. Sultan Mahmud bir defaya mahsus hain olan Abdullah'ı bir kez daha vali yaparken, bir zamanların "sadık valisi" Mehmed Ali'yi hain ilan etti. Beşir el-Şihabi ise kuvvetleriyle beraber sultanına karşı açık bir isyanda eski hamisinin yanında yer aldı. 1831 Aralık ayının başında, Halep'in kadısı ve ayan "isyankâr" Mehmed Ali'nin el-Ariş'i ve Sayda'yı ele geçirdiğini ve Akka'yı kuşatmakta olduğunu öğrendiler. Hemen sonrasında, yeni bir vali olan Mehmed Paşa Halep'e vardı ve birlikler kurmakla ve Akka savunmasına yardım etmekle görevlendirildi.[44] Halep'ten gelen birliklerin kuşatma altındaki şehre yardım edip etmedikleri belli değil. Eğer bunu yapmışsalar bile bu elde edilen sonuç konusunda pek bir fark yaratmamış gözüküyor. Heybetli duvarları Mısırlı toplarınca bir kez yarılınca Akka Mayıs 1832'de İbrahim Paşa'ya teslim oldu. Neophytos Kudüs'te Akka'nın düşüşü haberlerine verilen tepkiyi şu şekilde nakletti:

> 5 gün boyunca Kudüs halkı, Müslümanlar, Rumlar, Frenkler, Ermeniler ve hatta Yahudiler bayram ettiler. Hepsi Mısırlıların bu zaferinin özgürlük anlamına geldiğini (ki gerçekten öyle oldu) düşünerek mutlu ve hoşnut oldular. Sadece Müslümanlar (diğerleriyle birlikte dans etseler bile) tasalarını ve asık suratlarını saklayamadılar çünkü Mısır'ın kendi gücünü onlara karşı kullanacağına dair bir önsezileri vardı. İşitmekten ve görmekten nefret ettikleri şeyleri işittiler ve gördüler. Yani, dar pantolon giyen ve korkunç ateşli silahlar ve müzik enstrümanları taşıyan ve Avrupalı tarzda yürüyen askerleri.[45]

İbrahim'in kuvvetleri sonra Şam'a doğru hareket etti. Şehrin sakinleri 1831'de valiye karşı ayaklanmıştı ve valinin değiştirilmesi için İstanbul'a dilekçe göndermişlerdi. 1832 Temmuz'unun başında, ilerleyen Mısırlı ordusuna karşı şehirlerini savunmak için vali vekili onları bir araya toplamaya çalıştı. Açık bir şekilde, şehirdeki birçok kişi bir rejim değişikliğinin aslında iyi bir şey olabileceğini düşünüyordu ve şehrin ayanının moral desteği olmak-

44. Şam, Halep AS, cilt XLVII, s. 67-8.

45. Neophitos, *Extracts*, s. 29-30.

sızın vali kaçtı. Lübnan'da Dürziler ve Maruni milisler tarafından desteklenen Mısır birlikleri hiçbir güçle karşılaşmadan Şam'a girdiler. Kısa bir süre sonra, İbrahim Humus yakınlarında bir Osmanlı ordusunu yendi ve onun kuvvetleri temmuzda Halep'i işgal ettiler. O da sonra İskenderun yakınlarında kendisini durdurmak için gönderilen bir Osmanlı ordusunu yendi ve Anadolu'ya doğru ilerlemeye devam etti. İbrahim Aralık 1832'de Sadrazam Hüsrev Paşa tarafından komuta edilen başka bir Osmanlı ordusunu Konya'da yendi. İstanbul'a giden yol artık açıktı.

Konya Osmanlılar için ezici bir yenilgiydi. Sultan Mahmud yeni ordusunu askere yeni alınmış olan gençler ve Batı tarzı eğitim alan Mehmed Ali'nin ordusunu model alarak kurmuştu ama bu ordu net bir şekilde onun sabık valisininkiyle kıyaslanamazdı. Umutsuzluğa düşen Mahmud Britanya ve Fransa'yı korkuyla harekete geçmeye teşvik edecek bir harekette bulundu, destek için Rusya'ya döndü. Belki de Sultan Mahmud'un da amacı buydu. Batılı güçler, İbrahim'in birliklerini Anadolu'nun kalbinden çektiği Mayıs 1833 tarihli Kütahya Antlaşması için aracılık yaptılar. Karşılığında babasına ömür boyu sürmek üzere Suriye valiliği verildi. Bu imtiyaz için, Mehmed Ali, sultana yıllık bir haraç ödemek zorundaydı ve böylece statüsü "sadık vali"ye döndü. İmparatorluk görünüşte muhafaza edilmişti ancak korkunç bir maliyete.

Tüm kötü haberlerin ortasında Sultan Mahmud küçük bir zaferden dolayı mutlu olabilirdi. Mısır ordusunun Suriye'yi işgalinden önce, Sultan Ali Rıza Paşa'ya Halep ve Irak valisi unvanını verdi. Irak valiliği Bağdat ve Basra şehirlerini kapsarken, Musul'u içermiyordu. Musul şehrini Celili hanedanından biri yönetmeye devam ediyordu. Onun güçlerinden bir grup 1831 yazında Bağdat'a vardı ve bir yüzyıldan fazla şehri yöneten memlûk rejimine son verdi. Ancak, şehirde bir halk ayaklanması, doğrudan Osmanlı kontrolünün yeniden kurulmasını engelledi. Ancak eylül ayında Ali Rıza şehre düzen kurmak için geldi. Memlûk valilerinin sonuncusu olan Davud Paşa önce İstanbul'a gönderildi oradan da Medine'ye sürgüne gitmesine izin verildi. Musul Valisi Yahya el-Celili'nin 1834'te ölümüyle oraya da Osmanlı valileri atandı.[46] Gelecek on yıl boyunca, Osmanlı kontrolü Irak eyaletlerinde çok zayıf kaldı. Bu gerçekliğin bir göstergesi olarak, İran'daki Şah Muhammed Kacar Bağdat'ın İran'a verilmesi karşı-

46. Rizk Khoury, *State and Provincial Society*, s. 205-12; Longrigg, *Four Centuries*, s. 250-76; Ebubekir Ceylan, *The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform, Modernization and Development in the Nineteenth-Century Middle East*, Londra: I.B. Tauris, 2011, s. 42-7.

lığında Suriye'deki İbrahim Paşa'ya karşı koymak için İstanbul'a askeri destek önerdi.[47] Osmanlılar bu teklifi reddetti. Sultanın sarayındakiler Suriye'yi kaybetmiş olmalarına rağmen Irak'ı tekrar elde ettikleri gerçeğinde teselli bulabilirlerdi.

Mısır idaresi Suriye'yi tekrar organize etti. Buna göre Şam başkent kalmak üzere Arabistan ve Şam eyaletleri birleşti ve İbrahim onun valisi oldu. Müslüman nüfus başlangıçta Mısır'dan gelen işgali dışarıdan görülebilen bir tehlike işareti olarak algılamadığı için, durum ulemanın yeni bir hanedana sadakat gösterebileceğine işaret ediyordu. Bu durum Mısır'daki güçlü merkezi rejimin bir on yıl boyunca Suriye'ye yüklenmesi nedeniyle tamamıyla değişti. Özellikle İbrahim'in yürürlüğe koyduğu iki girişim kısa zamanda direnişle karşılandı: mecburi askerlik ve tüm yetişkin Müslüman erkeklerden malvarlıklarına göre bireysel kelle vergisi toplanması. Önceden böyle bir vergiyi sadece gayrimüslimler ödemekle yükümlüydü. Her iki önlem de, tasavvur ettiği eyalet üzerinde merkezi bir kontrol düzeyini sağlamak için gerekliydi.[48] Disiplinli bir ordu devlet kontrolünü artırmak için zaruriydi ve vergiler de onu finanse edecekti. Öte yandan, 1831'de Şam'daki ayaklanmanın asıl nedeni yetişkin Müslüman erkekleri doğrudan vergilendirme konusunda benzer bir projeydi ve hem yeni vergiye hem de askere alma meselelerine karşı direnişin başlaması uzun sürmeyecekti.

Yeniçeriliğin 1826'da bütünüyle ölmediğinin açık bir işareti olarak İbrahim Paşa 1833'te Halep'te yeniçeri ağalarına kuvvetlerinin kendisiyle beraber Gazze'ye gelmesini ve orada Avrupalı tarzda kurulmuş olan yeni ordularına katılmalarını bildirdi. Cevap olarak, yeniçeri liderlerinden biri olan Ahmed Ağa ibn Haşim, İbrahim'e suikast düzenlemek için bir komplo kurdu ve şehirde on dört yıl önce bir Osmanlı valisine karşı yapıldığı gibi Mısır ordusuna karşı bir isyan başlattı. Ancak komplonun planı dışarı sızdı ve Ahmed yeniçeri bölüğünden birtakım başka liderlerle beraber infaz edildi.[49] Acımasız olsa bile bu kararlı eylem sonrası yeniçeriler geçici bir süreliğine susturuldular ve Müslümanlar 1834'te askere alınmaya başladılar. Sonuç yüzlerce genç adamın hâlâ Osmanlı kontrolünde olan Musul ve Diyarbakır'a firar etmesi oldu.[50]

47. a.g.e., s. 43.

48. Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 112-59.

49. al-Tabbakh, *I'lam al-nubala*, cilt III, s. 340-1.

50. İstanbul, BOA Hatt-ı Hümayûn, 3190.

Askere almaya karşı tepki yeni eyaletin güney bölgelerinde daha uzun sürdü ve silahlı isyancılar geçici bir süreliğine Mayıs 1834'te Mısırlıları Kudüs'ten sürdü. Mısırlı güçler şehri tekrar ele geçirebildiler ancak isyanlar yaz boyunca dağınık bir şekilde Suriye'nin Havran bölgesinde ve Filistin'de devam etti. Mehmed Ali ulemayı ve ayanı direnişi kışkırtmakla suçlayarak, Kudüs'ün en önde gelen adamlarını tutuklayıp Mısır'a sürdü.[51] Mısır işgaliyle balayı kısa kesildi. Sultan Mahmud bu çatlağın farkındaydı ve destek mektupları ve mali hediyeler yoluyla Suriye Müslüman ileri gelenlerinin dostluğunu kazanmaya çalıştı. Mehmed Ali iktidarını sağlamlaştırma yolunda Mısır'daki ulemaya karşı çok az saygı göstermişti. Oğlu da, Müslüman mahkemelerindeki otoriteyi ve kanuni dava özetini azaltmak yoluyla bu mahkemelerin Arabistan şehirlerinin yönetimindeki merkezi rollerini değiştirme amacını güderek babasının örneğini izledi.

İbrahim bu amaç için, bütün büyük Suriye şehirlerinde vali, haznedar ve ayan temsilcilerinden oluşan meclisü'l-şûra denilen bir danışma meclisi kurdu. Bu meclislere daha önce İslami hukuk tarafından düzenlenen birçok ekonomik işlem üzerinde denetim yetkisi ve cezai kovuşturmalar konusunda sorumluluk verdi. Şer'i mahkemelerinin otoritesi bundan sonra evlilik, boşanma ve miras gibi sadece ferdi hukuk meseleleriyle kısıtlı olacaktı. Ulemanın eyalet meclisleri ile ilgili hoşnutsuzluğu sadece dini yargıya karşı laik yargı meselesinden kaynaklanmıyordu. Şer'i mahkemelerde kadı ve yargıç rolleri onlara dolgun maaşlar sağlıyorken, hukuki yenilikler onları bu gelirden ve nüfuzdan mahrum bırakmıştı. Buna ek olarak, Mısır rejimi vakıf mallarının idaresini kontrolü altına alarak merkezileştirdi ve böylece ulemayı geleneksel zenginleşme kaynaklarının birinden daha uzaklaştırdı.[52] Mısır'ın işgali ulemanın Suriyeli şehir hayatındaki oturmuş konumuna hem siyasi hem de ekonomik bir tehdit oluşturuyordu. Suriye ulemasının Mehmed Ali'nin idaresine razı olması ihtimali vardıysa bile, artık kalmamıştı.

Ulema ve Mısır işgalinin aralarını daha da açan şey Mehmed Ali'nin bölgenin Hıristiyanlarına yaptığı muameleydi. Emir Beşir'e hizmet eden Maruni Hıristiyan milisler eyaletin güvenli-

51. Judith Rood, *Sacred Law in the Holy City: The Khedival Challenge to the Ottomans as Seen from Jerusalem, 1829-1841*, Leiden: Brill, 2004, s.122-37.

52. Moshe Ma'oz, "Changes in the Position and Role of the Syrian 'Ulama in the 18 th and 19 th Centuries," *The Syrian Land in the 18 th and 19 th Century* içinde, der. Thomas Philipp, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, s. 109-19.

ğini sağlamakta belli bir role sahiptiler ve bu durumun Müslümanlar tarafından fark edilmemesi mümkün değildi. Ancak Suriye'deki Hıristiyanların tümü yeni rejimden memnun değildiler. Suriye'de Ortodoks düzenine çarpıcı bir darbe olarak, İbrahim Ortodoksları kiliselerinden bazılarını rakip mezhebe devretmeleri konusunda zorlayarak ve Antakya'daki Melkit Katolik Patrik Maksimus Mazlum'u meşru ve aynı piskoposluğun Ortodoks patriğinin emsali olarak tanıyarak önceki "Ana Kilise" ile olan anlaşmazlıkları konusunda Melkit Katoliklerinin tarafını tuttu.[53] Ayrıca, Suriye'nin baş hazinedarlığına bir Melkit Katolik olan Hanna Bahri'nin getirilmesi Müslüman ve Ortodoks Hıristiyanların onurunu kırdı. Bahri'nin nüfuzlu konumunu eyalet düzeyinde tekrar edercesine, eyaletin diğer şehirlerindeki meclislerin her birindeki hazinedarlar da Hıristiyan'dı ve genellikle Katolik'ti. 7. yüzyılda Suriye'nin Müslümanlarca fethinden sonra ilk defa, birçok şehirde Hıristiyanlar siyasette kendilerini ifade etmek için ayrıca meclisü'l-şûra'da temsil ediliyordu.

Sonuç olarak, Doğu Katolik cemaatlerinden Suriye Katoliklerinin çoğu Mısır işgalinin coşkulu destekleyicileri haline geldiler. 1835'te Halep'te bir Katolik öğretmen olan Naum Bahhaş 1875'teki ölümüne kadar yazmaya devam edeceği bir günlük tutmaya başladı.[54] Mısır işgali yıllarında tuttuğu notlar cemaatine yapılan muamelenin adilliğine dair minnettarlığını yansıtıyor. Bahhaş Halep'teki yönetimin baş hazinedarının kendi memleketindeki önemli Doğu Katolik tüccarlarını sık sık ağırlayan bir Melkit Katolik olmasından özellikle memnun gözüküyor.[55] Mısır işgalinin getirdiği yeni uygulamaların tümü Hıristiyanlar tarafından iyi karşılanmadı. 1837'de, bir grup Hıristiyan, Müslüman hemşerileri ile birlikte Mısırlı zorbalar tarafından şehirden sürülmek üzere toplandılar. Neticede Hıristiyanlar eyaletin kuzey bölgelerinde yaşayan daha savaşçı Zeytunlu Ermenileri temsilcileri olarak kiralayarak askeri hizmetten kurtulma yolunu satın alabildiler.[56]

Eğer Naum Bahhaş'ı cemaatin temsilcisi olarak düşünürsek, Katolik nüfus, askere alma talebine rağmen, İbrahim İslami hukukun onlara dayattığı birçok geleneksel baskıyı gevşettiği için

53. Masters, "The Establishment of the Melkite Catholic Millet in 1848."

54. Na'um Bakhkhash, *Akhbar halab*, der. Fr.Yusuf Qushaqji, 3 cilt. Halep: Matbaa'at al-Ihsan, 1985, 1987, 1992.

55. a.g.e., cilt 1, s. 46.

56. a.g.e., cilt 1. s. 70-2.

Mısır'ın işgalini olumlu bir gelişme olarak görüyordu. Sadakatlerinin bir işareti olarak da, Halep Katolikleri 1839'da Osmanlıların Nizip'teki yenilgisini kutladılar ve 1840'ta İngilizler Mısır ordusunu Suriye'den geri çekilmeye zorladığı haberleri karşısında üzüldüler.[57] Halep'te İngiliz konsolosu Edward Barker da Mısır'ın işgali ile ilgili olarak olumlu yorumda bulunmuştu.

> Adil ve güçlü bir hükümet olarak Mısır [yönetimi] tüm tebaasının yaşamlarını ve mallarını güvence altına aldı. Bir kadın Suriye ve Filistin'in bir ucundan diğer ucuna (dağlarda değil ovalarda) istediği kadar parayı büyük bir güvenlik içerisinde taşıyarak tek başına seyahat edebilirdi. Rüşvet, yolsuzluk neredeyse bilinmiyor ve çok ciddi bir biçimde cezalandırılıyordu.[58]

Her ne kadar Barker'ın İbrahim Paşa'nın idaresini nitelemesi genel olarak olumlu olsa da, hem askere almanın hem de vergilendirmenin Suriye'nin nüfusunun büyük çoğunluğunu rejimden soğuttuğunu kabul ediyordu.

Muhammad Ragib el-Tabbah Halep tarihine dair eserinde, Müslüman bir âlim olan Şeyh Salih ibn el-Şeyh el-Martini el-İdlibi'nin yazdığı Mısırlı işgalinin çağdaş bir anlatısını tekrarladı. Şeyh Salih Mısırlıları suçluyordu. Barker'in işgal altındaki Suriye'de güvenli bir şekilde seyahat eden kadın metaforunun aksine, kadınların Mısırlı erkeklerin tecavüzüne uğramaktan çok korktuklarını ve bu nedenle de işgal boyunca evlerinden çıkmaya cüret edemediklerini yazdı. Ayrıca, Şeyh Salih Mısırlıların Müslümanlara cizye vergisi dayattıklarından ve Hıristiyanların kendilerine küstahça davranmalarına izin verdiklerinden ve zaman zaman da fiziksel tacize yeltendiklerinden dem vurdu. Son olarak, dinsiz Mısırlıların atlarına ahır yapmak için taşlarını almak üzere camileri yıktığından bahsetti. Mısır rejimi üzerine kendi özetinde, el-Tabbah İbrahim Paşa'nın ülkeye ne gelişme ne de "medeniyet" getirdiği, sadece savaş getirdiği yorumunda bulundu.[59]

Şeyh Salih Mısır işgaline dair görüşlerinde Suriyeli ulema arasında yalnız değildi. Suriye'deki Müslüman âlimler için bir aç-

57. a.g.e., cilt 1, s.104, s. 150-1; Şam'daki bir Hıristiyan vakanüvis olan Mikhayil Mishaqa, İbrahim'in yönetimi ile ilgili ayrıca olumlu bir izlenimden bahsetti. Bkz. *Murder, Mayhem, Pillage and Plunder*, s. 204-5.

58. Edward Barker, der. *Syria and Egypt under the Last Five Sultans of Turkey: Being Experiences, during Fifty Years, of Mr. Consul-General Barker*, 2 cilt. 1876, tıpkıbasım, New York: Arno Press, 1973, cilt II, s. 204.

59. Tabbakh, *I'lam*, cilt III, s. 345-8; Fahmy, *All the Pasha's Men*, s. 231-5.

maz söz konusuydu. İsmen Müslüman olduktan sonra kim başa geçiyorsa meşrudur kadim formülünü benimseyerek İbrahim Paşa'nın yeni rejimini kabul mü etselerdi? Yoksa, bir ayaklanmayı meşru kılacak hukuki bir gerekçe mi arasalardı? Osmanlı sultanını halife olarak tanıyan ilk Arap âlimlerden biri olan Şamlı âlim Muhammed Amin ibn Abidin (ö. 1836), direnişi meşrulaştırmak için böyle bir yola başvurdu. İbrahim Paşa'nın işgali altında yaşarken, kendisiyle aynı sınıftan olanların yaptığı gibi kendini meşru olanın yanında konumlandırma gereğini hissetti. İbn Abidin pozisyonunu cihanşümul halifelik teorisini tekrar ihya ederek meşrulaştırdı.

Sultan II. Mahmud'u meşru cihanşümul halife olarak tanıtan İbn Abidin, Mehmed Ali'yi Allah'ın emrine karşı gelen bir isyankâr olarak gösterdi. İbrahim Paşa'nın şeriatı ihlal ederek Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tüm farklılıkları ortadan kaldırdığı için Müslümanlar üzerinde talep edebileceği tüm meşru otoriteyi kaybettiğini savundu. İbn Abidin bu zorunluluktan dolayı Osmanlı sultanının halifelik iddiasını kabul etmek yönünde istekliydi. Ona göre, Müslümanlar dini açıdan onaylanmış bir hukuku idame ettirdiği ve kâfirlere ve sapkınlara karşı cihat yaptığı müddetçe Osmanlı sultanına halife olarak sadakatlerini sunmakla mükelleftiler.[60] Bu çağrıda ima edilen şey, İbrahim Paşa'nın bir kâfir olmasa bile bir sapkın olarak nitelendirilmesiydi. Açıkça anlaşılıyor ki, İbrahim Paşa tarafından Suriye'ye dayatılan siyasi gücün merkezileşmesine yönelik ilk teşebbüslere herkes aynı açıdan bakmıyordu. Avrupalı gözlemcilerin kendi "modernlik" anlayışları açısından ilerleme lehinde gördükleri şey, bazı yerel Hıristiyanlar, özellikle de Katolikler için özgürleşmeyken, yeniden organize edilen Arabistan'ın Müslüman sakinleri içinse despotik zulüm (tağut) idi.

Sonuç

Eğer Ortadoğu'da erken 19. yüzyılın "modern çağa" yol açan önemli bir değişim potansiyeline tanıklık ettiği konusunda bir fikir birliği varsa, Osmanlı Arap eyaletlerinde bu çağın tam ola-

60. Fritz Steppat, "Kalifat, Dār al-Islām und die Loyalität der Araber zum osmanischen Reich bei Hanafitschen Juristen des 19. Jahrhunderts," *Correspondance d'Orient No.11: V^e^ Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants* içinde, Brussels: Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1970, s. 443-62.

rak ne zaman başladığı sorusu geçerliliğini hâlâ korumaktadır.[61] Cevap büyük oranda kişinin coğrafi perspektifine bağlı. Nesiller boyunca Mısır'daki okul çağındaki çocuklar için bu sorunun cevabı 1798'de Fransızların Kahire'yi işgaliydi. Mısır'ın milliyetçi anlatısında, Batılı emperyalistler listesinde birinci sırada gelmesine ve sonraki yüz elli yıl boyunca Mısırlılara eziyet verecek olmasına rağmen Napoléon, ister Memlûk ister Osmanlı adı altında olsun Türklerin ülkede yüzyıllardır süren baskıcı idaresinin sonunu getirdi.[62] Ülkede Fransızların çekilmesinin ardından çıkan anarşide, Mehmed Ali yüksek oranda merkezileşmiş bir Mısır ulus-devletinin doğmasına sebep olacak çeşitli tasarıları uygulamaya koyacaktı. Her ne kadar onunla ilgili tarihsel bir hüküm vermede, örneğin bir tiran mı yoksa aydınlanmış bir despot olup olmadığı konusunda farklı düşünceler olsa da, Mısır'daki çoğu insan Mehmed Ali'nin "modern Mısır'ın kurucusu" olduğu konusunda hemfikirdi.[63]

Mısır'ın dışında, önemli olarak görülen başka tarihler de var. Çöl savaşçıları 1801'de Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab'ın vaaz ettiği "arınmış" İslam adına kutsal şehir Kerbela'yı yağmaladılar. 1803'te, kutsal şehir Mekke'yi kısa bir süreliğine işgal ettiler. Medine'yi de işgal ettikleri 1805 tarihinde geri döndüler. Bu olaylar Müslüman dünyanın her yerine şok dalgaları gönderdi. Tüm bu olanların Irak'taki Şiiler üzerindeki etkisi aşikârdı ve buna karşılık daha fazla saldırıdan korunmak için Bedevi kabileleriyle ittifaklar kurdular. Müslüman kardeşlerine uygulanan şiddete şaşırmakla beraber, İbn Abdü'l-Vahhab'ın hanedanının İbn Saud'unkiyle siyasi ittifak yapması Sünni ulema için Osmanlı hanedanının 16. yüzyıldaki fetihlerinden beri Osmanlı Arap topraklarında Sünni ulemanın çoğunluğunun oybirliği sayesinde keyfini sürdüğü siyasi meşruiyet talepleri üzerindeki tekelin sonunun geldiğini işaret ediyordu. Bazıları için şu soru akla gelmiş olmalıdır, eğer Osmanlı hanedanı ehl-i sünnetin güvenliğini artık sağlayamıyorsa, onun meşruiyetinin kaynağı nedir?

Mehmed Ali Osmanlı sultanı tarafından sadık Mısır valisi olarak tayin edilmiş olmasına rağmen, 1831'de efendisine düşman

61. Dror Ze'evi, "Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East," *MHR* 19, 2004, s. 73-94.

62. Ulrich Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turks from the 'Abbasids to Modern Egypt," *IJMES* 20, 1988, s. 175-96.

63. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Fahmy, *All the Pasha's Men.*

olacak ve oğlu İbrahim'e Suriye'ye Batı tarzında eğitilmiş bir orduyla girmesi için emir verecekti. Bölgenin bazı tarihçileri "modern çağın" başlangıcını bu yıl olarak görürler.[64] Filistinli tarihçi Adel Manna Filistin toplumu esasen Tanzimat reformları (1839-76) dönemine kadar değişmeden kaldığı için Mısır işgalinin modernleşmenin başlangıcı olarak görülmesini yanlış bulur.[65] 1831 yılı ayrıca Osmanlıların Bağdat'ta Memlûk rejimini alaşağı ettiği yıldır. İronik olarak, başkente uzaklığına bakılırsa Bağdat İstanbul'dan dayatılan merkezi rejime yönelik girişimleri tecrübe eden ilk Arap eyaletiydi. Bu, giderek artan biçimlerde vergilendirmenin ve asker vasıtasıyla dayatılan daha etkin bir düzenin eşlik ettiği daha güçlü bir merkezi kontrolün siyasi modernizme eşit olup olmadığı sorusunu doğuruyor.

Kuzey Afrika eyaletlerine gelirsek, onların "modernleşme" deneyimi İstanbul'dan çok, 1830'dan sonra Fransızların Cezayir'i işgaliyle Avrupa'da gelişen olaylarla daha yakından ilişkiliydi. 1830 yılı net bir biçimde on binlerce yaşam pahasına silahlı kuvvetlerin dayattığı Fransız muhayyel "modernizminin" Cezayir insanlarının geçmişiyle ilişkisinin kesilmesine işaret etti. Osmanlı idaresi 1881'e kadar Tunus'ta, 1914'e kadarsa Mısır'da hâlâ devam ediyormuş gibi görünecekti. Gerçekte ise, Kuzey Afrika'nın çoğu 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu tarafından kesin olarak "kaybedilmişti." Kuzey Afrikalıların çoğu için, "modernleşme" Avrupalıların kendilerine dayattıkları modernleşme tecrübesiyle birlikte emperyalizm anlamına geliyordu.

Her üç işgal de, yani Mısır'ın Napoléon, Mekke'nin Vehhabiler ve Suriye'nin de İbrahim Paşa tarafından işgali Arap topraklarında Osmanlı idaresine alternatifler olduğunu göstermişti. Avrupalıların işgalini, kabile savaşçılarının ideolojik olarak güttüğü veya daha güçlü bir askeri gücü elinde tutan başka bir despotun idaresini içeren bu işgallerin hiçbiri geleneksel Sünni Müslüman elitler için özellikle çekici değildi. Yaklaşık olarak otuz yıl içinde meydana gelen bu sorunlar tek bir neslin üyelerinin en azından dolaylı olarak üçünü de deneyimlemelerine yol açtı. Bu olayların yarattığı travma açık bir şekilde işgallere belli bir mesafeden tanık olanları bile sarstı. Onlar için hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı ve birçoğu geleceğin getireceği mühim değişiklikleri me-

64. Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*. Oxford: Clarendon Press, 1968, s. 12-20.

65. Manna', *Ta'rikh filistin*, s. 161-4.

rak etmiş olmalıydı. Bir zamanlar Osmanlı hanedanının sağladığı güvenlik hissinin yerini şimdi eski düzenin gelecekteki şiddetli saldırılar karşısında ayakta kalacak kaynaklara sahip olup olmadığı konusunda belirsizlik almıştı. Eğer değişimin şiddetli temsilcilerinin Osmanlı Arap topraklarının halklarına bir mesajı varsa, bu da gelecek yılların daha fazla acıya gebe oluşuydu.

6

Tanzimat ve yeniden Osmanlılaşma dönemi

3 Kasım 1839'da Sultan I. Abdülmecid'in (1839-61) "Hatt-ı Şerifi" İstanbul Gülhane Parkı'nda ilan edildiğinde, metnin girizgâhı imparatorluğu geçmişteki altın çağına yeniden döndürmek için reformun gerekli olduğunu açıkça belirtmişti. Mesaj sultanın kullarına yeni bir şey dayatmadığı görüntüsü veriyordu[1] ancak, geçmişin restorasyonuna yönelik bu çağrıda geçmişten radikal kopuşların olacağı bir geleceğin işaretleri vardı. Bunlar arasında iltizam sisteminin sona ermesi, zorunlu askerliğin tüm tebaayı kapsayacak şekilde genişletilmesi ve "yüce Sultanlığın Müslüman ve gayrimüslim tebaasının imparatorluk imtiyazlarından istisnasız bir şekilde yararlanması" gibi nispeten belirsiz bir ifade vardı. Osmanlı tarihçileri 1839 ve 1876 yılları arasında yapılan ve Tanzimat olarak bilinen bir dizi teşebbüsü nasıl niteleyeceklerine dair tartışırlar. Batılılaşma ve modernleşme gibi terimler bazılarının gözünden düştüğü için, son zamanlarda "ıslahat dönemi"nin daha uygun, önyargısız bir tanımlama olduğu konusunda bir görüş birliği vardır.[2]

Ancak, tam olarak neyin, ne amaçla ıslah edildiği konusunda tarihçiler arasında bir anlaşmaya varılamadı. Şükrü Hanioğlu reformları tasarlayanların ulemadan gelebilecek itirazları yatıştırmak amacıyla girizgâhtaki üslubun Hatt-ı Şerif'in son haline eklendiğini iddia etti. Ona göre, reformcular aslında Batı modellerini izleyerek imparatorluğu "modernleştirmeyi" amaçlamış-

1. Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Receipt," *WI* 34, 1994, s. 173-203.

2. Bu sorunsalın iyi bir değerlendirmesi Christoph K. Neumann tarafından yapıldı. Bkz. Neumann, "Ottoman Provincial Towns from the Eighteenth to the Nineteenth Century: A Re-Assessment of their Place in the Transformation of the Empire," *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* içinde, der. Jens Hanssen, Thomas Philipp ve Stefan Weber, Beyrut: Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 2002, s. 133-44.

lardı.[3] Böylece Hanioğlu kendisini Tanzimat'ı 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanıyla sona erecek bir süreci bilinçli bir şekilde başlatan hem "modernleştirme" hem de "Batılılaştırma" hareketi olarak yorumlayan Türkiye Cumhuriyeti tarihyazıcılığı geleneğinde konumlandırıyordu.[4] Bu dönemin tekrar gözden geçirilmesine büyük bir ihtiyaç olmasına rağmen, tarihçiler arasında hâlâ revaçta olan bu bakış açısı hem "reform çağını" başlatan bürokratların hırslarına üstü kapalı bir şekilde sempati duyan hem de İstanbul odaklı bir perspektifi yansıtıyor.

Tanzimat bürokratlarının "reform"dan anladığı imparatorluğun merkezindeki konumlarıyla ilgiliydi. Eyaletlerde yaşayanlara göre bürokratların imparatorluğu korumak amacıyla onu dönüştürmeye yönelik tasarladıkları reformlar İstanbul'un kontrolünü onların hayatlarına tekrar empoze etme girişimleriydi. Eyaletlerdeki elitlere göre, Tanzimat dönemi Osmanlı idaresinin açıkça yenilenmesiydi. Osmanlıların Arap eyaletlerini fetihlerini takip eden ilk yüzyıldan bu yana merkezi devlet bürokrasisi kendisini sultanın Arap tebaasının günlük hayatına bu kadar direkt bir şekilde yerleştirmemişti. Onların bakış açısına göre bu durum ne bir reformdu ne de ille de iyi bir şeydi. Bu şüphecilik karşısında başkentteki reformcular sultanın çok sayıdaki tebaasını imparatorluğun muhafaza edilmesinin onların ekonomik ve siyasi çıkarları için en iyi şey olduğu konusunda ikna etmek zorundaydılar. Her ne kadar, nihai olarak Tanzimat, sultanın Avrupa kıtasındaki eyaletlerini onun hükmü altında tutma konusunda başarısız olsa da, neredeyse yüz elli yıllık aranın ardından Osmanlı hâkimiyetini Arapça konuşan bölgelerde tekrar kurmada başarılı olmuştu. Tanzimat ayrıca, sultanın davası uğruna eyalet elitlerinin kalplerinin ve zihinlerinin kazanılması gibi ele geçirilmesi daha zor bir amaca ulaşılması için zemin hazırlamıştı.

İmparatorluk ve sultanlık, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arapça konuşan Müslüman elitin önceki nesilleri için büyük oranda soyut ideallerdi. Çoğunun sempatisi olmasına rağmen, sadece çok azı imparatorluğun yönetiminde yer alabildi. Sultanın yerel düzeydeki temsilcilerinin nadiren adalet uyguladıklarına tanık olmuşlardı. Vakanüvisler vakayinamelerinde işaret ettikleri üzere, umumiyetle sultanın namına hareket ettiklerini söyleyen an-

3. M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman History*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, s.72-3.

4. Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûn," *Belleten* 28, 1964, s. 603-22.

cak sıklıkla hem rüşvetçi hem de zalim olarak niteledikleri bir dizi devlet görevlileriyle karşılaştılar. Öte yandan, yerel yönetime dair bu iç açıcı olmayan değerlendirme vakanüvislerin sultana olan bağlılıklarını azaltmadı. Müslüman ilmiye sınıfı bu nedenle geçmişin idealleştirilmiş bir versiyonuna dönmeyi vaat ettiği için 1839 bildirisini iyi bir şekilde karşılamış olmalıdır. Ortaya çıkmakta olan dinsel bölünmenin diğer tarafında ise, Arapça konuşan Hıristiyan burjuvazisi hiç kuşku yok ki eşitlik konusunda kullanılan belirsiz dilden cesaret aldı ve aralarından bazıları reform çabalarının destekleyicisi oldu.

Osmanlı reformcularının önündeki zorlu görev, bu iki grubun beklentilerinin gruplardan her birinin kendi cemaatinden olmayanlar için yapılan reformların yarattığı maddi ve siyasi düzenlemeleri kendileri için bir kayıp, birinin kazanırken diğerinin kaybettiği bir oyun olarak görmeyecekleri şekilde uzlaştırılmasıydı. Reformun hem temposunu hem de kapsamını daha karmaşıklaştıran şey şuydu ki Osmanlı bürokratları siyasi boşluk ortamında çalışmıyorlardı. Balkanlar'da süregiden isyanlarla ilgili haklı korkular vardı ve işin doğası gereği reforma artan güvenlik eşlik etmeliydi. Avrupalı diplomatlarsa imparatorluğu bir modern devletin nasıl olması gerektiğine dair bazen birbirleriyle rekabet eden vizyonlarına uydurmak için İstanbul'daki saraya azimle baskı yapıyorlardı. Bu diplomatlar aynı zamanda saraya Avrupalı tüccar ve bankerlerin çıkarına haksız anlaşmalar dayatmayı amaçlıyorlardı. Aksini iddia etmelerine rağmen, Avrupalılar aslında nadiren imparatorluğun iyiliğini istiyorlardı.

Padişah fermanını yenilemek

Osmanlı ordusunun kentin sokaklarına 29 Ekim 1840'ta girişi üzerine verdikleri cevap daha önce Mısır işgaliyle ortaya çıkan dini gerginliklerde ve Halep sakinlerinin Mısır işgaline ilişkin vardıkları farklı hükümlerde olduğu gibi bölünmüştü. Ramazan nedeniyle, oruç tutmakta olan Müslüman nüfusu sevinç içindeydi. Hıristiyanlar sokaklardan uzak durdular veya en kötü olasılığı hesaba katarak şehrin kolaylıkla korunabilir taş kervansaraylarına sığındılar.[5] Ancak 15 Ocak 1841'de, yeni atanmış olan Osmanlı Valisi Esad Muhlis Paşa Halep'in ayanını bir araya topladı ve Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin sultanın tüm tebaasının refahını teminat al-

5. Bakhkhash, *Akhbarhalab*, cilt I, s. 151-4.

tına aldığı konusunda bilgilendirme yaptı. Sultanın Hıristiyanları sadık tebaası olarak gördüğünü ve birisinin onlara hakaret etmesi durumunda şehrin tüm ayanının bu tarz eylemlerden sorumlu tutulacağını ekledi.[6] Bu olaydan sonra, Bahhaş günlüğüne Hıristiyanlar arasında yeni rejime karşı büyüyen bir sempati olduğunu yazdı. Bu durum 1847'de bir grup Hıristiyan erkeğin Tanzimat'ın sembollerinden biri olan fesi takmaya karar vermeleriyle daha da belirginleşti.[7]

Mısır birlikleri 31 Aralık 1840'ta Şam'dan ayrıldılar. Bu olay uzun zamandır âlim yetiştirmekle ünlü muteber bir aileden gelen Muhammed Said el-Ustuvani'ye (ö. 1888) bir vakayiname yazmaya başlaması konusunda ilham verdi. Şehrinde vuku bulan olaylar hakkında kaleminin susacağı 1861 yılına kadar yazmaya devam edecekti.[8] 21 Nisan 1841'de Necib Paşa'nın yeni atanmış Şam valisi olarak geldiğini ve hemen ertesinde şehrin beş gece boyunca fenerlerle donatılmasını emrettiğini not etti. Yeni vali, büyük bir çadırda, şehrin önde gelen kimselerine ve ayana "daha önce görülmemiş şekilde" bir davet verdi.[9] Şam'ın Müslüman eliti, 1832'de Mısır ordusunun gelişiyle ilgili karışık hislere sahip olmuş olabilirdi, ancak ordunun 1840'ta gittiğini görmekten açık bir şekilde mutluydu.

Suriye'deki Mısır işgali Osmanlılar için bölgeyi ıslah etme ve başkentten doğrudan kontrolü tekrar sağlama konusunda model oluşturdu. Ancak Osmanlılar selefleri tarafından uygulanan tüm değişiklikleri muhafaza etmediler. İç Suriye'yi kuzeydeki Halep ve güneydeki Şam eyaletleri arasındaki tarihi sınıra geri döndürerek, merkezileşmiş bir eyalet olan Arabistan'ı bağlı olduğu başkent Şam'dan ayırdılar. Kıyıdaki alanlar hâlâ Sayda adındaki bir eyalete ait olmak üzere birleşti, ancak yeni başkent müstahkem şehir Akka'dan Beyrut'a taşındı. Bu hamle Beyrut'un geç Memlûk dönemindeki ayrıcalıklı statüsünü tekrar elde ederek Suriye kıyılarında bölgenin başlıca ticari giriş kapısı olmak için birbiriyle yarışan liman şehirleri arasından sivrildiğini gösteriyordu. Eyalet başkentlerinin Sayda'dan Beyrut'a kayması Beyrut'un Doğu Akdeniz ticareti için yenilenen öneminin ilk kez tanındı-

6. a.g.e., cilt I, s. 157.

7. a.g.e., cilt II, s. 47.

8. Schilcher, *Families in Politics*, s. 181-4.

9. Muhammad Sa'id al-Ustuwani, *Mashahid wa ahdath dimashqiyya fi muntasaf al-qarn al-tasi' al-'ashar 1256 h.-1277 h. 1840 m-1861 m.*, Şam: Wizarat al-I'lam, 1994, s. 131-2.

ğı anlamına gelmiyordu. Amerika Birleşik Devletleri 1836 yılında Beyrut'ta Mısır işgali esnasında bir konsolosluk kurmuştu. Yabancı Misyonlardaki Amerikan Delegeleri Heyeti (American Board of Commissioners for Foreign Missions, ABCFM) 1823'te şehirde bölge merkezini ve 1866'da ise gelecekte Beyrut Amerikan Üniversitesi (American University of Beirut) olacak Suriye Protestan Koleji'ni (Syrian Protestant College) kurdu. Yüzyılın başında, büyük bir köy olan Beyrut 19. yüzyılın sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun önde gelen liman şehirlerinden biriydi.[10]

Suriye'deki eyalet sınırları aşağı yukarı Mısır işgalinden önceki haline dönmüştü, ancak yeni Osmanlı düzeninin önceki eyalet sisteminden iki önemli farkı vardı: valilere danışma meclisi ve birleşik bir askeri komuta. Her ikisi de İbrahim Paşa tarafından Suriye'ye dayatılan işgal hükümetinin özellikleriydi ve ikisi de eyalet valilerinin önceden ellerinde tuttukları gücü kırmaya hizmet etmişlerdi. Görünüşe bakılırsa, Osmanlı idaresi 18. yüzyılda büyük oranda özerk valiler ve derebeyleriyle ilgili deneyimlerden ders almış ve yerel rakiplerin yükselmesini önlemek için valilerin saraylarında yeni bir güç dengesi yaratmak istemişti. Bölgesel rakip olarak Mısır tek başına yeterliydi ve İstanbul, ne Suriye'de ne de Irak'ta Arap topraklarındaki hegemonyasına meydan okuyacak rakip güç merkezleri çıkmasını istiyordu.

Arap eyaletlerindeki valiler ilk Osmanlı yüzyıllarında onlara önerilerde bulunmak için resmi olmayan bir divanda toplanırlardı. Bu meclisler kazasker, nakibü'l-eşraf gibi önde gelen Müslüman dini otoritelerinin temsilcileri ile yeniçeri ağası ve ayandan kimselerden oluşurdu. Bunun yerine, Osmanlı Türkçesinde meclis denilen yeni bir idare kuruluna 1840'tan sonra devlet tarafından yetki verildi. Meclisler ilk olarak Suriye eyaletlerinde kuruldu ve sonra Irak da dahil olmak üzere imparatorluktaki eyalet merkezlerinde uygulamaya konuldu. Her meclise vakıfların idaresi, fakirlere yardım, loncaların denetimi, eyaletteki köy reislerinin atanmasıyla ilgili yetkiler verildi. Meclis yerel şeriat mahkemelerinde verilen kararlarla ilgili temyiz mahkemesi görevi de gördü ve 1860'larda ticari mahkemeler olarak hizmet verdi.

Eyalete ait yönetim kurulları kadının geleneksel olarak elinde tuttuğu yetkileri hızlı bir şekilde sahiplendi. Bu sonuca rağmen, Mısır işgalindeki durumun aksine, meclislerin kuruluşu görünüşe ba-

10. Leila Tarazi Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983; Jens Hanssen, *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

kalırsa, dini otoritelerden ya çok az itiraz aldı ya da hiç almadı. Tepkinin eksikliği kısmen ulemanın tüm Suriye eyaletindeki meclislerde ağırlıklı bir şekilde temsil edilmiş olması olabilir. Ayrıca kurulun diğer üyeleri ulemayla aynı elit ailelerden geliyorlardı. Mısır rejimi, Suriye'nin şehirlerinde ulemanın elindeki geleneksel otoriteyi kırmayı amaçlamıştı. Osmanlılar ise çok uzun süredir ulemanın gücünün kaynağı olan şer'i mahkemelerin otoritesini azaltsalar bile, sorumluluklarını yerel yönetimde artırarak onları güçlendiriyorlardı.

Ekim 1844'ten Ekim 1845'e kadar olan Şam Meclisi oturumlarının kayıtları günümüze ulaştığı için erken Tanzimat dönemi eyalet meclisinin nasıl işlediğine dair bir nebze olsun bilgimiz var. Meclis on iki üyeden ve bir kâtipten oluşuyordu. Hepsi Müslüman'dı ve bize bir nevi şehrin önde gelen ailelerinin kimler olduğunu bildiriyordu. On iki üyeden yedisi ulemadan gelmekteydi. Mısır'ın işgali esnasında kurulan sivil zümrelerin aksine, şehirdeki Hıristiyanların kalıcı bir temsiliyeti söz konusu değildi. Buna karşın, 1846'da Bağdat'ta toplanan meclisin beşi gayrimüslim olmak üzere yirmi üç üyesi vardı. Ancak, Şam'da olduğu gibi meclisteki Müslümanlar ulema ve ayanlardan oluşuyordu.[11]

Şam ve Bağdat'ta, meclis büyük oranda bir zengin erkekler kulübüydü. Şam meclisinin yedi üyesi ve kâtibinin şehrin doğusundaki bereketli vaha Guta'daki iltizamların yüzde 46,4'ünü ellerinde tuttukları düşünülüyor. Buna karşın, Şam'dan bir sicile göre tamamen temsili olmasa da, ilk yerel hükümetle, meclis üyeleri, önlerine gelen 506 davayı adil bir biçimde incelemeye ve 1839 Hatt-ı Şerifi'nin belirsiz dilinin kendileri için tam olarak ne anlama geldiğini çözmeye çalıştılar. Gayrimüslim cemaatlerden gelen meselelerle ilgili olarak, meclis genellikle tarafsız bir şekilde hareket etti.[12]

Şam'daki üyeler arasında ortaya çıkan bölünmeler şehrin ayanı arasında var olan tarihsel ihtilafı ve fay hattını temsil etti. Bu şehirde kent politikalarının eski kalıplarının değişmediğini gösteriyor; sadece ortaya çıkacak yeni bir alan bulmuşlardı.[13] Eyalet meclisi köylülerin mültezimlerin istismarlarına çözüm bulunması için gönderdikleri dilekçeler gibi daha önceden doğrudan valiye giden konular hakkında karar veriyordu. Bu valinin yerel siyaset

11. Ceylan, *Ottoman Origins*, s. 113-117.

12. Elizabeth Thompson, "Ottoman Political Reform in the Provinces: The Damascus Advisory Council in 1844-45," *IJMES* 25, 1993, s. 457-75.

13. Schilcher, *Families in Politics*, s. 53-6.

ve ekonomik meseleler üzerindeki doğrudan kontrolünü azalttı. Ayrıca İstanbul'daki Tanzimat reformcuları merkezi bir askeri kuvvet yaratarak valinin askeri gücünü sınırlandırmayı amaçladılar.

Sultan Abdülmecid, 1844'te Arabistan ordusu olarak bilinen ve merkezi Halep'te olan yeni bir ordu –Beşinci Ordu– kurdu. Bu merkez sonra Şam'a taşındı.[14] Basra, Bağdat, Musul ve sonra Hicaz eyaletlerinin güvenliğini sağlamak için 1848'de Altıncı Ordu kuruldu. Bu ordu Irak veya Bağdat ordusu olarak bilinir. Her iki ordu da büyük oranda Bedevileri kontrol etmek ve hac yollarını korumak için yaratılmışsa da, Beşinci Ordu 1850'deki isyanlara karşı Halep'te, 1860 Temmuz'undaki ayaklanmalardan sonra ise Şam'da tekrar düzeni sağlamakla görevlendirildi.[15] Türk yetkilileri her iki orduya da komuta etti ancak Arapça konuşan yerel askerler ordudaki kadroları doldurdu. Bölgede daha önce en azından iki yüz yıldır bilinmeyen düzeyde bir güvenlik sağladılar ve 1880'de, Suriye ve Irak'taki çöl sınırları sakinleşti. Öte yandan askere alım Müslüman nüfusta Tanzimat reformlarının eyalet rejiminde sağladığı istikrarı tehdit edecek bir gücenmeye sebep oldu.

Taşrada mezhep uyumsuzluğu

Arap eyaletlerindeki Müslüman Hıristiyan ilişkileri Tanzimat döneminde kopma noktasına ulaştı. Geriye dönüp bakıldığında anlaşılıyor ki, toplumsal ilişkilerdeki bozulmayı durdurmak muhtemelen Osmanlıların kontrolünün ötesindeydi. Ancak o dönemde imparatorluğun dışında ve içindeki Hıristiyanlar bozulmayla ilgili Osmanlı otoritelerini suçlayacaklardı. Bazı Avrupalı güçler Osmanlı Devleti'ni Hıristiyanların yaşadığı koşulların iyileşmesini reform gündeminin ön sırasına almak için zorladıkça, imparatorluğun Müslüman nüfusu sorunlar için dış güçleri suçlayacaktı. Birçok Müslüman Tanzimat döneminde Hıristiyanların kazanımlarının Müslümanların geleneksel baskın rolünün altını oyduğunu gördükçe dini kimlik giderek artan bir biçimde siyasallaşacaktı. Arap eyaletlerindeki nüfusun çoğu Mısırlıların Suriye'den geri çekilişinin ardından yıllar boyunca sürecek cemaatler arası gerginlikler yaşayacaklardı. Bunlardan ilki Arap eyaletlerinin merkezinin çevresinde bulunan dağlarda ortaya çıktı.

14. Norman Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 25-6.

15. Lewis, *Nomads and Settlers*, s. 28-30; Virginia Aksan, *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged.*, Harlow, UK: Pearson Longman, 2007, s. 408-14.

Osmanlı hükümeti Arap eyaletlerindeki sınırları içerisindeki iki bölgeyi, Lübnan ve Kürdistan'ı veya bu bölgelerin bir kısmını yönetmekte sürekli olarak zorluk yaşadı. Her iki bölge de çok engebeli araziye sahipti ve Fernand Braudel'in ünlü deyişiyle Akdeniz havzasında dağlarda yaşayanları yönetmek çok güçtü.[16] Osmanlı Devleti her iki bölgede de, yerel beylere yani Lübnan'da Dürzilere ve imparatorluk ile İran arasındaki sınır boyunca uzanan dağlarda da Kürt kabile reislerine özerklik vererek onları dolaylı olarak yönetme politikasını benimsedi. İstanbul Tanzimat döneminde dolaylı yönetimini doğrudan yönetime dönüştürmeyi amaçlayınca bu iki bölgedeki yerel siyasi çıkarlar merkezileşmekte olan devletin hırslarıyla çakıştı. Geçmişte olduğu gibi baskı ve kendi safına geçirmenin bir karışımını uygulamak yerine, modern bir orduya sahip olmak sultanın sarayındakilerde tarihsel olarak isyankâr bu iki bölgeye imparatorluk iradesini güç kullanarak dayatabilecekleri kanısını uyandırdı. Ancak bu yöndeki eylemler İstanbul'daki yöneticilerin öngöremedikleri sonuçlara yol açtı.

Merkezileşme baskısı ve özerklik gelenekleri arasındaki gerginliğe ek olarak, siyasi ve ekonomik koşulların temeli her iki bölgede de değişmişti. Bu durum geçmişte çeşitli dini cemaatler arasındaki ilişkileri idare eden siyasi düzenlemeleri altüst etti. Merkezileşme ve yerel özerkliğin birbirine eşit güçleri arasındaki sadece askeri çatışmalardan olabilecek çekişmeler daha büyük bir anlatıdaki ikinci dereceden önemli olaylar gibi mezhepsel bir boyut kazandılar. Ancak, Avrupalı ve Kuzey Amerikalı dış gözlemciler isyanlardaki dini eğilimleri hevesli bir şekilde isyanların asıl nedeni olarak değerlendirdiler. Lübnan ve Kürdistan'da yerel gelişmeler şiddetin ilk olarak ortaya çıkışını ateşlemişti ancak krizler patladığında dış baskılar bunları alevlendirdi ve dini cemaatler arasındaki çatlakları derinleştirdi. Lübnan sakinleri Batılı diplomat ve misyonerler tarafından ayrıcalık tanınan kimlik kategorilerini benimseyerek hızla değişen dünya düzeninde kendilerine bir yer edinmeye çalışırken, Ussama Makdisi bu ikisi arasındaki bağlantı nedeniyle mezhepçiliğin (sekteryanizm) kendisinin "modernite"nin bir yan ürünü olduğunu iddia etti.[17]

Günümüzdeki Lübnan Cumhuriyeti Birleşik Devletler'deki Connecticut eyaletinden daha küçük olsa da, Osmanlıca Türk-

16. Braudel, *The Mediterranean*, cilt I, s. 34-41.

17. Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Lebanon*, Berkeley: University of California Press, 2000.

çesindeki Cebel-i Dürüz (Dürzilerin Dağı) olarak bilinen ve Beyrut'un doğu ve güneyindeki dağlardan oluşan tarihsel Lübnan daha küçüktü. Sert bir biçimde dar bir kıyı ovasından yükselen ve kıyıya dik uzanan dağ sıraları ile Lübnan dışarıdan gelenler için boyun eğdirilmesi ve elde tutulması zor bir bölge idi. Osmanlılar 1585'te ve 1634'te "dağın emiri" (emirü'l-cebel) olarak bilinen Lübnan emirine karşı başarılı bir sefer yaptı. Ancak dağın emirleri ile devamlı güç kullanarak savaşmak yerine, İstanbul siyaseti bölgedeki egemen ailenin reisini emir olarak atayacak ve onu imparatorluk beratıyla meşru kılacaktı. Birçok dağ kabilesi genellikle birbiriyle savaş halinde olduğu için, sultanın barış hayali galip geldi. Osmanlılar, Lübnan politikalarını gözden geçirmek yerine dolaylı yoldan yönetme geleneğini izleyerek Mısırlı efendileriyle 1840'ta sürgüne giden II. Beşir'in yerine aynı kabileden başka bir üyeyi atamakla yetindi.

Sultan Abdülmecid emirlik pozisyonu için Şihab kabilesinden tarihçilerin III. Beşir ismini taktıkları Beşir Kasım'ı seçti. III. Beşir'in bir önceki selefinin gizli bir Hıristiyan olma ihtimali vardı ancak III. Beşir açıkça bir Maruni Kilisesi üyesiydi. Bu olay 18. yüzyılda meydana gelse önemli sayılmayabilirdi ancak Dürzi kabileleri liderleri onun otoritesini tanımayı reddettiler ve sultanın başka bir kabileden bir Dürzi'yi atamasını talep ettiler. Bu konuda en sık Canpolatların adı geçiyordu. Dürzi ileri gelenlerinin bölgenin egemen siyasi rolünde bir Hıristiyan olmasından korkmaları için iyi bir nedenleri vardı. Maruni Hıristiyan cemaatinin serveti 19. yüzyılda artıyordu ama farklı dini cemaatler arasındaki denge istikrarsızdı. Maruni nüfusu Dürzilerinkinden daha hızlı artarak toprak konusunda rekabete yol açıyordu. Maruni köylüler tarihsel olarak Şii kabilelerle paylaştıkları ancak son yıllarda sayı olarak üstün oldukları Kisrevan bölgesinden güney yönüne Maruni ve Dürzilerin yüzyıllardır birlikte yaşadıkları Metn bölgesine ve daha uzakta güney yönünde bulunan ve Dürzilerin tarihsel olarak hâkim grup oldukları Şuf'a doğru kaymaya başladılar. Ayrıca, Lübnan büyük bir ipek ihracatçısı haline gelmişti ve bu ticaret orantısız bir şekilde Maruni cemaatinden onu üreten ve pazarlayan bazı üyeleri zengin etmişti. Maruni cemaatindeki bu kimseler giderek zengin olurken, ekonomik güçleriyle orantılı siyasi güç arayışına girdiler.

Mısır işgalinden önceki duruma dönme konusunda ısrar eden Osmanlı hükümeti Dürzi şeflerinden gelen muhalefete rağmen Beşir Kasım tercihinden vazgeçmeyi reddetti. Cemaatin ileri ge-

lenleri ve ruhbanları bunun dağlardaki geleneksel güç dengesini bozabileceği korkusuyla Osmanlı tercihi konusunda iyimser olmasalar da, Maruni halkından birçok kimse bu kararı destekledi. İki taraf da ödün vermek istemediği için, bir açmaz ortaya çıktı. Siyasi bir anlaşmazlık olan bu mesele Dürzilerle Maruniler arasında hızlı bir şekilde tırmanan bir "kısasa kısas" döngüsü içerisindeki kan davalarıyla dini bir çatışma halini aldı. Avrupalı güçler, bu iki cemaat arasında artan düşmanlığa katkıda bulunurken, düzeni sağlaması için Osmanlılara baskı uyguladılar.

Ne yapılacağı konusunu ele alan bir müzakerede, İngilizler Dürzileri temsil ettiklerini iddia ederken, Katolik bir güç olarak Avusturyalılar Maruniler adına söz aldılar. Birlikte Osmanlıları Beyrut'u Şam'a bağlayan yol vasıtasıyla Lübnan dağlarının kuzey ve güney diye ayrıldığı iki siyasi üniteye bölündüğü bir çözüme razı olmaya zorladılar. Kuzeyde, kaymakam denilen yerel vali Maruni iken, güneydeki bir Dürzi olacaktı. Her ikisi de kendi cemaatlerinin sunduğu bir isim listesinden sultan tarafından atanacaktı. Her biri bunun karşılığında Beyrut'taki valiye karşı sorumluydu. Ayrıca, güneydeki bölge geniş bir Maruni Hıristiyan azınlığa sahipken, bu pozisyonu elinde tutan kişinin Maruni olacağı koşuluyla bir vekil pozisyonu yaratıldı. Her iki kaymakamlık da 1845'te yeni düzenlemeleri aldı ancak genel çerçeve aynı kaldı.[18] Siyasi konfesyonalizm (etnik/mezhepsel temsiliyet) Lübnan'da ilk defa ortaya çıkmıştı.

Lübnan'da olduğu gibi, Osmanlılar Kürdistan'da mir olarak bilinen yerel kabile reislerine tam bir özerklik verdiler. Bu siyasi olarak uygun bir politikaydı çünkü Kürt aşiret kuvvetleri (çoğu ismen Sünni) genellikle Osmanlı ordusunun İran sınırındaki seferlerine destek oldu. Osmanlı strateji planlamasında daha zorlu olan bölgeye boyun eğdirmenin, yani onu yönetmenin bedelinin pahalıya patlayacağının anlaşılmasıydı. 1832'de Suriye'deki Mısır ordusu ile ilgili olarak Osmanlılar Kürdistan'ın Suriye sınırındaki topraklarını Mısır'ın etki alanına girmemesi için güvenliğinin sağlanması gerektiğinin siyasi hesabını yaptılar. Politikadaki değişiklik, bölgenin uzun süreli güvenliği için pahalıya mal olmuştu.

Osmanlılar ilk olarak bugün Türkiye, Irak ve Suriye'nin birleşme noktasında yer alan Musul şehrinin batısında ve kuzeyine uzanan Botan Kürt emirliğine karşı harekete geçmeyi seçtiler.

18. Lübnan'ın 19. yüzyıldaki sorunları ile ilgili bkz. Leila Tarazi Fawaz, *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley: University of California Press, 1994; Makdisi, *Culture of Sectarianism*.

Bu emirlik, Diyarbakır ve Musul garnizon şehirleri arasında kaldığı için ulaşılması daha olası Kürt emirliklerinden biriydi. Uzun süreli bir seferden sonra, Osmanlılar emir Bedir Han'ı civardaki dağlara sığınmaya zorlayarak Botan başkenti Cizre'yi ele geçirdiler. Ancak sonraki yıl, Osmanlı ordusunun Nizip'teki yenilgisi ile, Kürdistan'daki Osmanlı askeri varlığı geri çekildi. Osmanlı misilleme tehdidinin ortadan kaybolmasıyla Bedir Han İstanbul'daki önceki amirlerine karşı açık bir kinle dağlardan indi ve yeniden başkentine girdi.[19]

Kürdistan'daki durum 1840'larda Amerikan kongregasyonalist misyonerleri bölgeye girdiğinde ve Nesturi Hıristiyanları (sonradan Asuriler) arasında din propagandası yapmaya başladıklarında daha da huzursuz hale geldi. Kürtçe yerine Aramca bir lehçe konuşmalarına rağmen, Nesturiler kültürel ve sosyal olarak Kürt komşularına benziyorlardı. Onların silahlı ve oldukça bağımsız olan kabileleri geleneksel olarak Kürt mirlerinden birine veya ötekine bağlıydı. Lübnan'daki Dürzi ve Maruni kabilelerinde olduğu gibi, Müslüman Kürtler ve Hıristiyan kabile üyeleri Tanzimat'tan önceki yıllarda sıklıkla ittifak içerisindeydiler. Nesturi savaşçıları Bedir Han'a Cizre kuşatmasında yardım etmişlerdi. Ama Lübnan'da olduğu üzere, küresel gelişmeler yerel koşulları istikrarsızlaştırdı. Nesturi Kilisesi'nin Mar Şimun denen ruhani lideri Osmanlı, Rusya ve İran imparatorluklarını bağlayan dağlık sınır bölgelerinde Osmanlı etkisi düşüşteyken, Rusya'nın etkisinin arttığını seziyordu. Bu nedenle de o Kürdistan'da potansiyel müttefik ve Avrupalı güçlere olası bağlantı olarak gördüğü Protestan misyonerleri hoş karşıladı. Onların varlığından cesaret alan Mar Şimun geleneksel Nesturi kabilesi liderlerinden farklı olarak siyasi güç elde etti. Kürtlerin gözünde, bu durum geleneksel güç dengesini bozdu ve onların bölgedeki siyasi hâkimiyetini tehdit etti.

Nesturi kabileleri kendi Kürt mirlerine haraç ödemeyi durdurduklarında Mar Şimun'un çağrısı üzerine, 1843'te güneydoğudaki Hakkâri emirliğinin Tiyari havalisinde iki gelişme ortaya çıktı. Bu hareketten bağımsız olarak, Amerikan misyonerleri vadiye bakan yüksek bir tepede bir okul kurdular. Kürtlere göre bu yapı Nesturilerin savaşa hazırlandığını gösteren bir kaleydi. Hakkâri miri destek olması için Bedir Han'a adamlarını bölgeye kaydırma çağrısında bulundu. Sonrasında Nesturi köylülerinden birkaç bin kişinin öldüğü bir katliam oldu. Kürdistan'da süregelen siyasi hu-

19. Martin van Bruinessen, *Agha, Shaykh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra: Zed Books, 1992, s. 177-180.

zursuzluk Amerikan misyonerleri tarafından İstanbul'daki İngiliz büyükelçisine Müslüman fanatikliğinin ve reforma direnişin başka bir örneği olarak rapor edildi. Hem Britanya hem de Fransa Bedir Han'a karşı harekete geçmesi için Osmanlı Devleti'ne yoğun baskı yaptı. Osmanlı 1847'de harekete geçip onu yendi. Bedir Han sonunda sürgüne gönderildi ve Botan Emirliği'nin gücü kırıldı.[20] Güneydoğu Türkiye dağlarındaki Kürt kabileleri ve onların Hıristiyan komşuları olan Asuriler ve Ermeniler arasındaki gerginlikler yatışmadı. Ancak bu gerginlikler yüzyılın son on yılında Hıristiyan cemaatleri için trajik sonuçlara yol açacak şekilde tekrar patlak verecekti.

Merkezdeki mezhepsel şiddet

Napoléon'un 1798'de Mısır'ı işgali ile Mısır'ın 1832'de Suriye'yi işgali arasındaki yıllarda, Arap dünyasının şehirlerindeki mevcut sosyal düzen dağılmasa bile değişiyordu. Bunun ilk kanıtı, 1819'da Halep ve 1831'de Şam'daki ayaklanmada tanık olunduğu üzere Suriye şehirlerindeki sınıf düşmanlığının artmasıydı. Mezhepsel fay hattı da ayrıca şekillenmeye başlamıştı. Lübnan veya Kürdistan'da olan olaylarla ilgili söylentiler Şam, Halep, Musul ve Bağdat halklarına ulaştı. Hıristiyanlar ve Müslümanlar ne olduğuna dair farklı versiyonlar duyuyorlardı. Değişmekte olan bir ekonomik çevre de algılanan dini ayrıma katkıda bulundu.

Bereketli Hilal daha sıkı bir şekilde Avrupalıların egemen olduğu bir dünya ekonomisine çekildikçe, Hıristiyan tüccarlar yeni fırsatlardan yararlanma konusunda daha istekliydiler. Sonuç olarak, Müslüman cemaatte Müslümanların aleyhine Hıristiyanların zenginleştiğine dair bir algı vardı. Ancak, askere alınma Hıristiyanlara değil de Müslümanlara zorunlu kılındığı için Müslüman cemaat yeni düzenin adil olmadığını düşünüyordu. Müslümanlar arasındaki zarar görmüşlük hissine ek olarak, Hıristiyan cemaatindeki birçok kişi Tanzimat'ın özgürlük ortamından memnundu ve devletin onların refahına ve statüsüne dikkat çekerek, yeni kiliseler inşa etmek ve kutlamaları yapmadan önce onlara dayattığı kısıtlamaların azaltılmasından faydalandı. Sonuç Müslümanların kırgınlıklarını beslediği, Hıristiyanların ve devlet görevlilerininse onların tatminsizliğine karşı büyük oranda kayıtsız olduğu bir sosyal barut fıçısı idi. Patlamanın ateşlenmesi için sadece bir söylenti yeterliydi.

20. a.g.e. s. 177-82; Özoğlu, *Kurdish Notables*, s. 70-2.

Tanzimat döneminde Arap eyaletlerini sarsan şehir isyanlarından ilki Halep'te meydana geldi. Şehrin yakın zamanlardaki geçmişi düşünüldüğünde bu şaşırtıcı bir durum değildi. İsyan, Kurban Bayramı esnasında 17 Ekim 1850'de, Osmanlı yetkililerinin bayram sonrası askere alımın başlayacağına dair söylentilerin yayılmasıyla askere alınmaya karşı başladı. Osmanlıların yeni tamamladığı şehrin erkeklerinin ilk nüfus sayımıyla askere alınma korkusu ateşlendi. Mısır işgali sırasında, İbrahim Paşa önce şehrin erkeklerini saymış ve sonra onları askere almıştı. Her ne kadar, Osmanlı yetkilileri sayımın sadece *ferde vergisi* (yerel halkça *virki*) olarak bilinen yeni vergiyi kimin ödeyeceğini belirlemek için olduğunu iddia etseler de, Halep halkının çoğu Osmanlıların Mısırlıların yöntemini izlediğinden ve aynı şeyi yapacağından şüpheleniyordu.

Çağdaş anlatıların protestocuların gerçek sayısına dair verdiği rakamlar değişmektedir. İsyancıların kuşatması altındaki şehrin ileri gelenlerinin doldurduğu dilekçeler 30.000 insanın yer aldığını rapor eder.[21] Daha temkinli anlatılar ise isyana birkaç yüz adamın katıldığından bahseder. Ancak tüm anlatılar ilk kalabalıkların çok uzun süredir yeniçerilerle ilişkilendirilen ve 1819 isyancılarının geldiği doğudaki Bankusa, Karlık ve Bab el-Nayrab mahallelerinde toplandığı konusunda hemfikirdirler. Protestocular gruplaştıktan sonra, şehrin valisi Mustafa Zarif Paşa'nın konağına yürüdüler. Mustafa Zarif Paşa sonradan kalabalığı dağıtmak için elinde çok az birlik olduğunu iddia etti.[22] Olaylara dair Hıristiyan anlatıları ise onun korkup kapalı kapılar ardına çekildiğini ve protestocuları henüz tam bir güruh haline gelmemişken dağıtmayı reddettiğini söylediler.[23] Kalabalık, şehrin Mısır işgalinden bu yana, önceki yeniçerilerin resmi olmayan reisi olarak hareket eden Abdullah el-Babnisi'nin evine doğru harekete geçti. Orada isteklerini şu şekilde tekrarladılar: "Askere alma yok, vergi yok." Abdullah Bey protestoculara önderlik etmeyi reddetti. Birçok çağdaş kaynaklar tarafından rapor edildiği üzere onlara "Siz işinizi bilirsiniz" dedi. 20. yüzyıl tarihçisi el-Tabbah bu cümleyi protestocuların yapacaklarına yeşil ışık yakmak olarak yorumladı.[24]

İsyancı güruh daha sonra şehrin merkezdeki çarşısındaki

21. İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) İrade Dahiliye, 13185/5.

22. Aksan, *Ottoman Wars 1700-1878*, s. 418-22.

23. İstanbul, BOA, İrade Dahiliye 13185/10.

24. Tabbakh, *I'lam*, cilt III, s. 439.

dükkânları yağmalamaya başladı. Bu aşamaya dek, isyan, önceki isyanlardaki klişeleşmiş modeli tekrar etmişti ama bu sefer isyancılar öfkelerini ağırlıklı olarak yağma ve talan yapmaya başladıkları Cudayda ve Saliba Hıristiyan mahallelerine yönelttiler. Ölü sayısı ile ilgili olarak kaynaklarda bir ittifak yok. 1851'de yazılan bir kayıt toplam ölü sayısını yirmi olarak veriyor.[25] Halep'teki İngiliz konsülü Augustus William Werry on sekiz Hıristiyan'ın öldüğünü, Maruni Piskoposu Bulus Arutin'se isyan ilerledikçe sadece yedi kişinin öldürüldüğünü ancak birçoğu kadın olmak üzere üç yüz diğer kişinin yaralandığını belirtti. Bunlardan yetmişininse yaraları nedeniyle öldüğünü söyledi.[26] Bir yıl sonra, Osmanlı yetkilileri tarafından derlenen nihai bir yıkım kaydı ise, altı kilise, 688 ev, otuz altı dükkânın yağmalandığını ve kısmen yıkıldığını raporladı.[27] Nitekim, isyancılar hedeflerinde ayrımcıydılar. Yalnız daha eski ve fakir kiliselere dokunmamakla kalmamışlar, dini açıdan karma mahallelerde yaşayan fakir Hıristiyanlara da saldırmamışlardı. 1819 isyanı ile beraber, isyanın sınıf temelli bir okumasını yapmak da mümkündü. Çetenin öfkesinin hedeflerinin hepsi Hıristiyan'dı ve şiddete tanıklık edenlerin neden olarak en çok üzerinde durdukları nokta mezhepçilikti.

Ertesi gün isyanlar devam etti ve söylentilere göre, yerel isyancılara Anaza Bedevileri de katıldı. O zaman zarfında, şehrin Hıristiyanlarının çoğu şehrin ticari hanlarının güvenliğine çoktan sığınmıştı. Öğretmen olan ve günlük tutan Naum Bahhaş gibi diğerleriyse, Müslüman arkadaş veya komşularına sığınmışlardı.[28] Cuma günü, isyanla dolu ikinci günün başlangıcında, bir grup Müslüman eşraf Abdullah Bey'in tedarik ettiği muhafızların desteğiyle durumdan etkilenen mahalleleri dolaştılar ve yağmacılara evlerine gitmeleri konusunda ısrar ettiler. Onlar da şehirlerinin eski haline dönmesini kısmen istediklerinden, isyancıların taleplerini Mustafa Zarif Paşa'ya sunmayı kabul ettiler. Vali, şehrin önde gelenleriyle beraber kışlada beklerken, özgün mektup, Türkçe tercümesiyle beraber İstanbul'a gönderildi. Hıristiyanların çoğu kilitli kapılar ve heybetli duvarların ardındaki şehrin hanlarına sığındılar.[29]

25. İstanbul, BOA, İrade Meclis-i Valâ 6121.

26. Londra, Yabancılar Ofisi (FO), Werry'den Rosa Mektup (Beyrut), tarih 2 Kasım, 1850, Londra, FO 226/107; Qara'ali *Ahamm hawadith*, 85.

27. İstanbul, BOA, İrade Dahiliye 13493/7.

28. Bakhkhash, *Akhbar halab*, cilt II, s. 208.

29. İstanbul, BOA, İrade Dahiliye 131185/5.

Gelecek iki hafta boyunca şehirde huzursuz bir sakinlik hüküm sürdü. Hıristiyanlar sokaklardan uzak kaldılar. Vali ve eşrafın çoğu şehrin garnizonundaki kışlalarda toplanırken, Abdullah'ın adamları daha fazla yağma olmaması için sokaklarda kol geziyorlardı. Uzun zamandır beklenen takviye kuvvetleri İskenderun üzerinden kara yoluyla 2 Kasım 1850'de şehre vardı. Beraberlerinde Britanya'dan yeni tedarik edilmiş birtakım ağır silahlar da vardı. Bazı raporlar 5 Kasım'da, bazıları ise 7 Kasım'da, çatışmaların başladığını bildirmektedir. Ancak olayların gidişatı konusunda ittifak içerisindedirler. Hükümet isyancılardan teslim olmalarını talep etmiş ve teslim olmadıklarını görünce de, şehrin doğudaki mahallelerine topçu yaylım ateşi açılmıştır.[30] Bu mahalleler otuz bir yıl önce 1819 ayaklanmasının bastırılması sırasında yağmalananlarla aynı mahallelerdir.

Bombardımanı müteakiben, evden eve bir çatışma başladı. 8 Kasım 1850'de, Osmanlılar kazandılar. Konsül Werry'in raporuna göre "İsyancılara tamamen boyun eğdirilmiş, oturdukları mahalleler ise yıkılmış ve yanmıştı. Şehrin her bölgesinde mükemmel bir sükûnet vardı."[31] Werry Osmanlı saldırısında bin kadar insanın öldürüldüğünü, beş yüzünün ise yaralandığını yazmış, ancak bu rakamların abartılmış olabileceği konusunda uyarıda bulunmuştu. Werry ek olarak "Bu ders Kuzey Suriye'deki İslamları [*sic*] böylesine barbarlara çok yumuşak davranan bir hükümete karşı itaatkâr yapmaya yarayacak" diye yazmıştı.[32] Osmanlı ordusundan İstanbul'a gelen raporlar 9 Kasım 1850 tarihini şehirde huzurun sağlandığı gün olarak not düştüler. Ayrıca isyankârlara dair verdikleri tahmini zayiat rakamlarına göre 3.400 kişi ölmüş, 150 kişi şehirden kaçmış ve 230 kişi tutuklanmıştı.[33] Osmanlıların zayiatı ise bununla karşılaştırıldığında çok daha hafif kalıyordu. Ancak Osmanlıların topçu birlikleri vardı. Zayiatları ise yirmi yedi ölü ve doksan iki yaralıydı.[34]

Halep'teki isyan Suriye'deki durumun kötüleştiğine dair önemli bir uyarı olarak algılanmalıydı. Ama bunun yerine, izdihamın öfkesine tanık olanlar geleneksel açıklamalara sığındılar. Eğer Mustafa Zarif'in harekât raporları örnek olarak alınırsa, ayaklan-

30. İstanbul, BOA, İrade Hariciye 3526.

31. Londra, FO 861/2, Werry'den Canning'e, Kasım 8, 1850.

32. Londra, FO 226/107.

33. İstanbul, BOA, İrade Dahiliye 13495/3.

34. İstanbul, BOA, İrade Dahiliye 13304.

ma sadece "Arabistan sakinlerinin isyankâr doğasını" hatırlatan bir olaydan ibaretti. Halep halkı zaten 1819'da da ayaklanmış ve valinin maiyetini şehirden sürmüştü. 1850'de olduğu üzere, düzen sadece güç kullanarak sağlanabilmişti. Tabii ki 1819'da fakir Hıristiyanlar ve Müslümanlar valinin kuvvetlerine karşı ittifak yapmışlardı ve isyancılar Hıristiyan mahallelerine saldırmamışlardı. İngiliz gözlemciler muhtemelen 1819'da şehirde olan bitenin farkında değillerdi ve 1850 isyanıyla ilgili olarak Müslümanların doğuştan gelen bağnazlığını suçluyorlardı. İstanbul'a Hıristiyanlar tarafından gönderilen dilekçeler ise Müslümanların Hıristiyanların yeni kavuştukları özgürlüklerini kıskandıklarını ve kendi hesaplarınca Tanzimat'tan önceki sosyal düzeni geri getirmek istediklerini belirtiyordu.

1853'te Osmanlı İmparatorluğu Rusya ile savaşa girdi. Fransa ve Britanya müttefikleri olmasına rağmen, Müslüman müellifler savaşı Müslüman topraklarına yapılan diğer bir Hıristiyan saldırısı olarak gördüler. Suriye şehirlerindeki İngiliz konsolosluğu yetkilileri Hıristiyanların gizli Rusya sempatizanı olduklarından şüpheleniyorlardı.[35] Halep'te günlük tutan Hıristiyan Naum Bahhaş ise, "barış düşmanı Rus imparatoruna" karşı "cihadında" sultana zafer dileklerinde bulunuyordu.[36] Sultan Abdülmecid Britanya'nın Kırım Savaşı'ndaki desteğine kısmen karşılık olarak Islahat Fermanı'nı 18 Şubat 1856'da ilan etti. 1839 Hatt-ı Hümayunu'nun aksine, bu yeni bildiri imparatorluğun gayrimüslim nüfuslarına haklar verme konusunda oldukça netti. Bu haklar tüm özel vergilerin kaldırılması, Müslümanlarla olan anlaşmazlıklar konusunda şeriat mahkemelerine gitmektense karma mahkemelere de başvurabilme hakkı, gayrimüslim milletler için resmi iç yönetimler kurulabilmesini kapsarken, eyalet ve belediye meclislerine katılımlarını ve sultanın kulları arasındaki "din, dil veya ırka bağlı" tüm farklılıkların "idari protokolden kalıcı olmak üzere kaldırılmasını" teminat altına alıyordu.[37] Bu ferman ayrıca tüm dini cemaatlerden genç erkeklerin askere alınmaya uygun olduklarını belirtti. Ancak bu durum şüphesiz gayrimüslimlerin bu konuda pek de coşku duymadığı bir özgürlüktü. Öte yandan gayrimüslimlere *bedel-i askeri* denilen yeni bir vergi karşılığında

35. Londra, Kamu Kayıtları Bürosu (Public Record Office-PRO) Yabancılar Bürosu (Foreign Office-FO) 861/4, Werry'den Rose'a, Kasım 26, 1853.

36. Bakhkhash, *Akhbar Halab*, cilt II, s. 385.

37. Akram Khater, *Sources in the History of the Modern Middle East*, Boston: Houghton Miflin Company, 2004, s.14-18.

askere gitmeme seçeneği sunulduğundan, gayrimüslimlerin askere alınması 1909 tarihine kadar uygulanmadı.[38] Belki de bu sıralarda aynı değerde olan cizyenin resmi olarak yasaklanması bir tesadüf değildi.

Çeşitli dini cemaatlerin yeni fermana verdiği tepkiler arasındaki fark belirgindi. Muhammad Said el-Ustuvani fermanın kendisine ve Şam'daki diğer meclis üyelerine 12 Mart 1856'da okunduğunu ve tepki olarak da "Tüm Müslümanların yüzü bembeyaz oldu ve Allahu Teala'ya dini yükseltmesi ve Müslümanlara zafer vermesi için dua ettik. Allahu Teala'dan başka güçlü ve kudretli olan yoktur" diye yazdı.[39] Sonra şehrin valisi Said Paşa'yı konsüllere, hamilere ve Ortodoks patriğine karşı durarak istekleri yeni fermana uygun olsa bile Hıristiyanlara istediğini vermeyi reddettiği için övdü.[40] Öte yandan, Bahhaş 2-8 Mart 1856 tarihli kaydında Halep'teki Fransız konsolosunun fermanı kutlamak için büyük bir davet verdiğini ve şehrin önemli Hıristiyanlarını katılmaları için davet ettiğini yazmıştı. Tüm davetliler fermanı Batı tarzında bir orkestra eşliğinde resmi bir balo şeklinde kutladılar.[41] Hem el-Ustuvani hem de Bahhaş için, bu ferman yeni bir çağın şafağını işaret ediyordu ancak bunun parlak mı yoksa karanlık bir gelecek mi olduğu bir perspektif meselesiydi.

Avrupalılardan Hıristiyanlara eşitlik verme konusunda baskı altında olan Sultan Abdülmecid ataları için Arap topraklarını Osmanlı egemenliğinde tutmaya yardım eden Müslüman elitlerin sadakatini kaybediyordu. Mezhepsel gerginliğin ve güvensizliğin giderek arttığı bir atmosferde, kıyametin yaklaşmakta olduğuna dair söylentiler Müslüman ve Hıristiyan cemaatler arasında yayıldı. Hıristiyan cemaatte dolaşan söylentiler genellikle Müslümanların ayaklanacağı ve onları öldüreceğiyle ilgili komplo rivayetlerinden oluşuyordu. Müslümanlar için, yerel Hıristiyanların herhangi bir Avrupa gücü veya diğerinin eli kulağındaki işgali esnasında onlarla işbirliği yapacağına dair entrika rivayetleri vardı. Bu değişken söylentiler karmaşasının üzerine, Lübnan'da meydana gelen gerçek olayların haberleri ulaştı. Öyle ki bu haberler, her bir cemaatteki söylenti eleğinden geçtiğinde yalnızca onların en karanlık korkularının gerçekleşiyor olduğunu onaylama-

38. Ufuk Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, İstanbul: Simurg, 2000.

39. al-Ustuwani, *Mashahid wa ahdath*, s. 162.

40. a.g.e., s.153-4.

41. Bakhkhash, *Akhbar halab*, cilt II, s. 32.

ya yarıyordu. Kisrevan bölgesinde Maruni köylüler arasında toprak için yükselen talep ile 1856 Islahat Fermanı'nın ne vaat ettiğinden anladıkları birleşip derebeyleri, Maruni Hazin şeyhlerine karşı baş kaldırmalarına sebep oldu. Aralık 1858'de, Tanyus Şahin denilen bir katırcı luzlıca feodal düzene karşı bir isyana dönüşen bu başkaldırının idaresini eline aldı. Köylüler, onun liderliğini desteklediler ve Şahin 1859 yazında Kisrevan'daki köylerin birçoğunun üzerinde kontrolü ele geçirmişti.

Önde gelen feodal ailelerinin üyelerine karşı çok az fiziksel şiddet uygulanmasına rağmen, zeytin ve dut ağaçlarının geniş ölçekte yıkımı ve derebeylerin topraklarındaki hasatların ellerinden alınması söz konusuydu. İsyancılar elit Maruni ailelerinin çoğunu Beyrut'ta güvenlik nedeniyle bölgenin dışına sürmeyi başardılar. Köylüler giderek büyüyen bir zafer eğilimi hissederek onun bayrağı altında toplandılar. Şahin ve adamları dini açıdan karma bir bölge olan Metn'e doğru harekete geçtiler. 1860 baharının başında Şahin Dürzi derebeylerine karşı Maruni köylülerini savunacağını ilan etti. Maruni köylüler Dürzi topraklarında ajitasyona başladıkça, bazı Dürzi köylüler giderek saldırgan Hıristiyan eylemleri olarak gördükleri bu olaylar karşısında alarma geçtiler. Dürzilerin Maruniler, Marunilerinse Dürziler tarafından öldürüldüğü bireysel cinayetler giderek sıklaştı. Potansiyel sosyal bir devrim olarak başlayan durum luzlı bir şekilde mezhepsel iç savaşa doğru sürükleniyordu.[42]

Mayısta, iki cemaat arasındaki açık savaşlar merkezi Lübnan'daki Metn bölgesinde patladı. Ağırlıklı olarak Melkit Katolik pazar kasabası Zahle'den olan silahlı Hıristiyanlar dağlardaki Hıristiyan köylülerin yardımına geldikleri zaman, Dürzilerle ve Bekaa Vadisi'nden Şiiler Zahle'ye 18 Haziran 1860'ta saldırdılar ve hızlı bir şekilde çok sayıda Hıristiyanın yaşamına mal olarak şehri aldılar. Hemen ertesinde, Dürzi kuvvetleri Deyr el-Kamar'ı, Şihabi emirliğinin merkezini ele geçirip yağmaladı. Her iki şehir de, Hıristiyan refahının ve nüfuzunun Lübnan'daki simgeleriydi ve onların yıkımı tıpkı binlerce Hıristiyan'ın mülteciyi kıyıya gönderdiği gibi bölgeye şok dalgaları gönderdi.[43] Çatışma bölgesinden yayılan söylentiler Şam'da meydana gelecek mezhepsel ilişkilerdeki bir sonraki başlıca çatlak için gerekli koşulları yarattı.

42. Makdisi, *Culture of Sectarianism*, s. 96-134.

43. Leila Tarazi Fawaz, "Zahle and Dayr al-Qamar: Two Market Towns of Mount Lebanon during the Civil War of 1960," *Lebanon: A History of Conflict and Consensus* içinde, der. Nadim Shehadi and Danna Haffar Mills, Londra: The Centre for Lebanese Studies and I.B. Tauris, 1988, s. 49-63.

Şam'daki isyan 9 Temmuz 1860'ta başlayıp sekiz gün sürdü. Bu isyanın süresi ve yoğunluğu Halep'teki selefinden daha ciddiydi. Sonrasında, Şam'daki Hıristiyan mahallesi enkaza dönüştü ve sayıları birkaç yüz ila birkaç bin arasında değişen Hıristiyan hayatını kaybetti. Ölü sayısına dair tahminler büyük ölçüde değişkenlik gösterdi ve on yıl önceki Halep'teki durumun aksine, otoriteler sayıyı belirlemek için çaba göstermediler. İki isyan arasındaki başka bir farklılık da şuydu ki Osmanlı birlikleri güç kullanarak düzeni tekrar kurmadılar ve şiddet nedeniyle hiç Müslüman zayiat rapor edilmedi. Bilakis, şehir sessizleşti ve isyanları durdurmak için harekete geçemeyen Osmanlı birlikleri bir olay olmadan şehrin sokaklarında devriye gezdiler. Taşkınlığın ciddiyetinin şoku, Fransızları Lübnan'a bir seferi kuvvet göndermeye ve Osmanlı hükümetini dışişleri bakanı Fuat Paşa'yı Şam'a durumu araştırması için göndermeye sevk etti.[44]

İsyanın hemen ertesinde, Şam'ın Hıristiyan mahallesi için için yanan bir harabeye dönüşmüştü. Binlerce Hıristiyan nispeten daha güvenli gözüken kıyı kesimine veya Halep'in kuzeyine doğru kaçmıştı. Osmanlı otoriteleri, aslında, şehirde kalanları Müslümanların öfkesine rağmen şehrin camilerine almıştı. Sonuç olarak, yetkililer Kanavat mahallesindeki Müslümanların evlerine el koyup Hıristiyanlara devrettiler. Bu eylem Müslümanlarda suçlu olmayanların kolektif cezalandırılması duygusunu oluşturarak onları kızdırdı.[45] Halep'te olduğu üzere bir askeri mahkeme kuruldu ve suç taksim edildi. İlk olarak, tutuklananlar (800'den fazla kişi) ve infaz edilenler (167) on yıl önce Halep'te olduğu gibi alt sınıf Müslümanlardı. Ancak, soruşturma ilerledikçe Hıristiyanlar onları isyanlara katılmakla suçladığı için çoğu meclis üyesi olmak üzere, Müslüman elitlerinden de bazıları tutuklandılar.[46] El-Ustuvani'ye göre bu suçlamalar büyük oranda temelsizdi:

> Son beş gündür Hıristiyanlar acımasızca davranıyor, hem erkek hem kadınlar insanların üstüne giderek etrafta dolanıyorlardı. Bir adamı tuttular ve ona "Bu bizim cüppemiz" veya "Sen şunu şunu öldürdün", "Sen şunu yağmaladın", "Sen şunu yaktın" diyorlardı. Ve kadınlar kadınları tutarak "Bu bizim eşarbımız, kolunun altında ne sak-

44. Fawaz, Occasion for War, s. 78-100; Schilcher, *Families in Politics*, s. 87-106; Philip Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 8-25.

45. Al-Ustuwani, *Mashahid*, s. 183-4.

46. Fawaz, *Occasion for War*, s. 140-2.

ladığını biliyorum" diyorlardı. Ve eğer birisinin bir parça kıyafeti varsa "Bu bizim" iddiasında bulunuyorlardı. Onları böyle suçluyorlardı. Devlet söz konusu eşyayı onlardan alıyor ve onları suçlu olarak yargılıyordu. Böylece, tüm Müslümanların şanssızlık ve çaresizlik duyguları yoğunlaşıyordu.[47]

Toplumsal düzenin tekrar sağlanmasıyla, ekim ayında üyelerinin çoğu el-Ustuvani de dahil önceki meclisten olan yeni bir meclis kuruldu. Bu noktadan sonra Osmanlı yetkilileri müzakerelere katılanlar arasında bir Hıristiyan temsilcinin olmasında ısrar etti. Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki gerginlikler Şam'daki isyanın hemen ertesinde tüm Suriye'de üst düzeyde kaldı. Güvensizlik bir gecede kaybolmadı ve yaklaşan kıyamete dair söylenceler cemaatler arasında dolaşmaya devam etti. Ara sıra, mezhepsel cinayetler işleniyordu ama daha sıklıkla hakaret söz konusuydu[48] ancak Suriye'de bir daha mezhepsel çatışma olmadı. Bu durum Anadolu ve Balkan eyaletlerinde daha dikkat çekici idi. Mezhepsel/etnik düşmanlıklar resmen imparatorluğu 19. yüzyılın son on yıllarından başlayarak parçalara ayıracak ve Birinci Dünya Savaşı'nda bu durum doruğa çıkacaktı.

Tarihçiler, 19. yüzyılın tam ortasındaki on yılda niçin Suriye ve Lübnan'da mezhepsel çekişme olduğunu daha iyi anlamamızı sağladılar ama belki de daha yerinde olan soru bölgede yüzyılın ileri dönemlerinde niçin daha fazla sosyal kargaşa olmadığı ve Osmanlı Devleti'nin çözülmediği idi. Cevabın bir kısmı Halep'teki Müslüman elitin 1860'ta Şam'daki olaylara verdiği tepkide yatıyor. 1860 yazında, Lübnan'daki çatışma söylentileri Halep'e ulaştı ve daha fakir olan Müslüman sınıflar Hıristiyan ayrıcalığı algısı yönünde ajitasyona başladılar. Bu şehrin valisinin sıkı bir güç gösterisiyle başladı. Hıristiyanlar potansiyel isyancılara rüşvet verdiler ve Müslüman esnaf, sivil sorumluluğun bir göstergesi olarak, şehrin sükûneti için devriye gezecek kuvvetler ayarladılar.[49] Şam'da, temmuzda olaylar patladığında Halep'te yabancı konsolosların, Osmanlı yetkililerin ve Müslüman ileri gelenlerinin ortaklaşa çabalarıyla düzen sağlanmıştı.[50] 1870'lerdeki ekonomik kriz sırasında mezhepsel gerginlikler Şam'da tekrar alev-

47. Al-Ustuwani, *Mashahid*, s. 199.

48. Bunlardan bir kısmı Bahhaş tarafından kaydedildi. Bakhkhash, *Akhbar halab*, cilt III, 202, 204, 215, 279.

49. Fawaz, *Occasion for War*, s.77.

50. Lord J. Russel'a Konsolos Skene mektubu, 18 Ağustos 1860, Londra, PROF O 406/n.8, 378.

lendiğinde başka bir yerde Hıristiyan karşıtı olaylar ölüme yol açmadı. Şehrin Müslüman ileri gelenlerinin 1860'taki mezhepsel şiddetin bir tekrarının yaşanmasını önlemek için daha tedbirli olduğunu söyleyebiliriz.[51]

Şam'ın ve Halep'in önde gelen Müslüman aileleri imgelerinde yabancılardan veya alt sınıf kimselerden oluştuğunu kurguladıkları bir güruh tarafından yapılan yıkıma tanık oldular. Suçlamadaki bu değişiklik Müslüman elitin hareketini, tıpkı seleflerinin Yunan Bağımsızlık Savaşı'nda sivil düzeni tekrar sağlamak için müdahale etmesi gibi, kolaylaştırıyordu. Onların böyle davranmadaki istekliliği kısmen siyasi gerçeklik anlayışlarına bağlıydı. Bölgenin Hıristiyanları, Balkanlar ve Anadolu'daki çeşitli Hıristiyan nüfusunun durumunun aksine, kendi devletlerini kurma konusunda istekli değillerdi. Dini duygunun birleştiği milliyetçi duygular olmaksızın, Arapça konuşan Hıristiyanlar Müslüman komşularına hiç varoluşsal bir tehdit oluşturmadılar. Ayrıca, Osmanlı Arap eyaletlerindeki değişen ekonomik durum Müslüman elitin bir kez daha geleceği hem güvenli hem de sultanın kulları olarak güzel tahayyül etmesini mümkün kıldı. Tüm yaraları iyileştirmese bile mezhepçiliğin kamusal söylemden çıkarılması onların çıkarına olan bir durumdu.

Ayanı güçlendirmek

1850'den sonra Halep'te mezhepsel düşmanlığın alevlerini söndürmek maksadıyla Müslüman eşrafın müdahalesi onların şehirde siyasi gücün aracıları olarak tekrar ortaya çıktığını gösterdi. Arap eyaletlerinde, ileri gelen Müslüman ailelerden bireyler Tanzimat döneminin sonraki kısmında sivil toplumda bir rol talep etmeye başladıklarında yalnız değildiler. Bazı durumlarda, bu bireyler bir yüz yıldır veya daha fazla zamandır önde gelen ailelerden gelmekteydiler. Ama, askeri ve sivil bürokraside devlete hizmet eden bireyler kendi hanedanlarını kurdukları için elit arasında yeni aile isimleri de vardı. İstanbul'daki hükümet tarafından yapılan iki reform ayanın tekrar ortaya çıkması ve Tanzimat projesine entegrasyonu için hayati önem taşıyordu. Bunlar 1858 Tapu Kanunu ve 1864 Vilayet Kanunu idi. İlki görünüşe bakılırsa, çok liberal bir fikre dayanıyordu. Tüm Müslüman cemaatin temsilcisi olan devletin yüzyıllar boyunca tımar veya iltizam olarak yönettiği topraklar onlar üzerinde çalışan köylülere dağıtılmalıy-

51. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism*, s. 45.

dı. İkincisi ise, vilayet idaresinde onlara daha fazla söz hakkı vererek Müslüman elit ailelerin siyasi gücünü güçlendirdi. Bu onları tıpkı 1873'te Şeyh el-Ustuvani'nin Şam meclisinden Suriye eyaletinde yabancılara mal alma hakkı veren fermanı protesto etmek amacıyla istifa etmesinde görüldüğü üzere, zaman zaman Osmanlı vilayet valileriyle ve imparatorluk "reform" programı ile anlaşmazlığa sokacaktı.[52]

1839 Hatt-ı Şerif iltizam sisteminin sonunun geldiğini vaat etmişti. Bu buyrukla, İstanbul'daki bürokratlar 1858 Tapu Kanunu'nun köylülere toprakları için tapu vererek imparatorluğun tarımsal sektörünü dönüştüreceği konusunda emindiler. Bürokratlar, kırsal mülk sahiplerinin istedikleri toprak üzerine kaydolmasının daha etkili bir şekilde vergi toplanmasını sağlayacağını düşünüyorlardı. Vergiler için, bireysel sorumluluk, erkekler üzerindeki vergi, şehirlerde *ferde vergisi* kurumunun gerisindeki motivasyondu ve şimdi potansiyel olarak tarımsal devlet hazinesi için en büyük tek gelir kaynağı olan sektöre uzanıyordu. Ancak bu planın bürokratların hükmettiği Osmanlı teorik yapısının ve vilayetlerdeki temeldeki şartların gerçekliği arasında boşluğu vurgulayan ciddi bir kusuru vardı. Üzerinde çalıştıkları toprakların tapusunu almak için, köylüler toprağı devlet temsilcilerine kaydettirmek zorundaydılar. Köylüler zaten oğullarının askere yazılmasını deneyimlemişlerdi. Birçoğu için muhtemelen en başta onlara iyi açıklanmayan yeni yasa yaşamlarına devletin başka bir ihlali olarak gözükmüş olmalıdır. Arap topraklarının tümündeki birçok köylünün benimsediği kolektif direniş stratejisi, nesillerdir köylülere borç para veren ileri gelen ailelerin toprakları kendi adlarına kaydetmesi için izin veriyordu. Bunun sonucunda, araştırmacılar, yeni yasanın yeni bir şey getirmediği düşüncesindeydiler. O sadece 18. yüzyıldaki malikânelerin yaratılmasıyla oluşan fiili (*de facto*) bir uygulamayı yasal (*de jure*) hale getirmişti.[53] Toprakları kendi adına kaydettiren diğer köylülerin vergilerin çok ağır olduğunu anlamaları uzun sürmedi ve toprağı nakit paraya sahip olanlara sattılar. Beyrut, Musul ve Halep vilayetlerinde yeni ortaya çıkan bir ticari sınıf köylülerin açmazından kırsalda arazi elde ederek zenginliklerini güvence altına almak için yararlandı. Şe-

52. Al-Ustuwani, *Mashahid*, s. 51.

53. Peter Sluglett ve Marion Farouk-Sluglett, "The Application of the 1858 Land Code in Greater Syria: Some Preliminary Observations," *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* içinde, der. Tarif Khalidi, Beyrut: The American University of Beirut, 1984, s. 409-24; James Reilly, "Rural Waqfs of Ottoman Damascus: Rights of Ownership, Possession and Tenancy," *Acta Orientalia* 51, 1990, s. 27-46.

hir merkezlerinden uzakta kalan alanlarda, köylülerin benimsediği strateji aşiret reislerine toprağı kendi adlarına kaydettirmekti.[54] Toprak kayıt modeli 19. yüzyılın sonundan beri Bedevi reislerin en geniş araziye sahip olanlar arasında olduğu merkezi ve güney Irak'ta oldukça yaygındı. Bazı durumlarda, köylüleri toprakları devretmeye zorlamak için baskı vardı ama genel olarak, onlar statülerinin köylü mülk sahiplerinden ortakçılığa indirilmesine razı oldular. Hiçbir Arap toprağında 19. yüzyılda yeni yasalara silahlı direniş yoktu.

Yeni toprak yasasının uygulanma hızı değişkendi. Örneğin Şam eyaletinde 1870'lere kadar yasanın etkilerinin izine çok az rastlanmaktadır.[55] Yasanın uygulanmasıyla, bireysel köylü mülk sahipleri ortadan kaybolmadı, ama ekilebilir arazinin küçülen oranını kontrol ettiler. İleride Filistin mandası olacak olan topraklarla ilgili 1909'dan gelen veriye göre 16.970 aile 785.000 dönüm (1 dönüm yaklaşık olarak 1000 metrekare) araziyi ekip biçtiğini gösteriyordu ki bu her aile için ortalama 46 dönüm demekti. Ancak 144 ailenin 3.130.000 dönüm yere sahip olduğu biliniyordu ki bu da her aile için ortalama 22.000 dönüm arazi demekti.[56] Toprak mülkiyeti modeli tüm bölgede hatta belli bir bölgede bile değişkenlik gösterdi. Filistin'de büyük toprak sahipleri kıyıya yakın ovalarda, küçük çiftlik sahiplerinin yaygın olduğu Cebel Nablus'taki engebeli araziden daha yaygındı. Şam'ın güneyine doğru yer alan Guta'daki zengin ekilebilir arazide küçük çiftlikler yaygınken metropolitten uzakta kalan Humus ve Hama'nın hinterlandındaki köylerde büyük toprak sahipleri genellikle askeri ailelerin elindeydi.[57] Ekilebilir arazinin özelleştirilmesi ve büyük ekilebilir arazinin yaratılma olasılığı ile, birçok geleneksel Müslüman ayan ailesi ve Hıristiyan girişimci zenginleşti. Osmanlı İmparatorluğu ve Batı ticaret ortakları büyük bir dönüşüm geçirdikçe, refah yaratma potansiyeli doğdu.

1838 İngiliz-Osmanlı Ticaret Antlaşması bu değişimin anahtarıydı. Sultan Mahmud ve sarayı o yıl çaresiz bir haldeydi. Mısır'ın

54. Khoury, *Urban Notables*, s. 26-44; Manna', *Ta'rikh Filistin*, s. 192-4; Dina Rizk Khoury, "The Introduction of Commercial Agriculture in the Province of Mosul and its Effects on the Peasantry, 1750-1850," *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East* içinde, der. Çağlar Keyder ve Faruk Tabak, Albany: State University of New York Press, 1991, s. 155-71.

55. Reilly, "Status Groups and Propertyholding,"

56. Alexander Schölch, *Palestine in Transformation 1856-1882: Studies in Social, Economic and Political Development*, çev. William Young ve Michael Gerrity, Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1993.

57. Reilly, "Status Groups and Propertyholding," s. 529-30.

Suriye'yi işgalinde başarısız olmuşlardı ve kaybettikleri eyaletleri geri kazanmak istiyorlarsa, İngiliz desteğine ve ordularına ihtiyaç duyuyorlardı. Bu desteğin bir kısmı maliyeti İngiliz tüccarlarına imparatorluğun neresine isterlerse yerleşme imkânı veren ve onlardan alınan tüm iç gümrük vergilerini ortadan kaldıran bir ticaret antlaşmasıydı. Ancak bu iç gümrük vergileri, Osmanlı tüccarları için yerli yerinde kalıyordu. İthal malları üzerindeki gümrük vergileri İngiliz tüccarlar için yüzde 3'ten, yüzde 12'ye çıkartılsa da, iç gümrük vergilerinden muaf tutulmaları onlara gümrük vergilerine hâlâ tabi olan Osmanlı rakipleri karşısında büyük bir avantaj sağladı.[58] Benzer ayrıcalıklar çok geçmeden diğer Avrupa ülkelerine de tanındı. Etki neredeyse hemen kendini gösterdi. 1841, 1851 ve 1852 yıllarına ait Halep gümrük makbuzlarında ithal mallarına en çok vergi ödeyen ilk on kişinin yabancı pasaport sahipleri ve Avrupalı ülkelerden birinin korumasından yararlanan yerli tüccarlar olduklarını görüyoruz.[59] Parasal değer olarak, şehrin ithalat ticaretinin yarıdan fazlası yasal olarak yabancıların elindeydi.

Bu ticaret antlaşmalarının yerel ekonomi üzerindeki etkileri tartışılmaktadır.[60] Günümüze ulaşan gümrük vergisi makbuzlarından açık olarak görülen şey, Avrupa'dan ithal edilenler çoğu mamul malları oluştururken, ihraç edilenlerin çoğu ham tarım ürünleriydi. Doğal olarak, ticaret dengesi Avrupa'nın lehineydi. 1890'da bir İngiliz konsolosundan gelen Halep'le ilgili bir rapor Britanya'nın son beş yıl içinde vilayetle yaptığı ticarete ait rakamları rapor etti. İthalatın, ihracat değerinin iki katına ulaştığı 1887 yılı dışında, ihracat tipik olarak ithalat değerinin üçte ikisi kadar gerçekleşmekteydi.[61] 19. yüzyılın ikinci yarısında Arap vilayetlerinin ihracat ticaretinden para kazanılacaksa, kırsal kaynakların kontrolü mühimdi. Halep eyaletinin valisi Temmuz 1872'de Britanya, Fransa, İtalya, Avusturya, Belçika, İsveç ve Danimarka vatandaşlarının vilayette toprak satın alabileceklerine dair bir fer-

58. Şevket Pamuk, "Money in the Ottoman Empire, 1362-1914," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde, der. Halil İnalcık ve Donald Quatatert, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 953-70.

59. Bruce Masters, "The Political Economy of Aleppo in an Age of Ottoman 'Reform'," *JESHO* 53, 2010, s. 305.

60. Abdul-Karim Rafeq, "The Impact of Europe on a Traditional Economy: The Case of Damascus 1840-1870," *Économie et sociétiés dans l'empire ottoman: actes du colloque de Strasbourg* içinde, der. Jean Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, 3 cilt., Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1983, 3, s. 419-32; Quataert, *Ottoman Manufacturing*, s. 49-79; Pamuk, *Ottoman Empire and European Capitalism*, s. 108-29.

61. Masters, "Political Economy," s. 310.

man aldı. Ancak bu durum Avrupalı ticaret firmalarının toprağa akın ettiği bir durumun oluşmasına yol açmadı. Avusturya vatandaşlığına sahip olan Markopoli ve Poche ailesi üyeleri yeni kanundan yararlandılar ve Halep civarında kırsal mülkler edindiler ancak Bedevilerin etkisiz hale getirilmesiyle, Fırat boyunca satışa açılan bereketli toprağın çoğu ya yerel Müslim eşraf aileleri ya da Osmanlı hanedanı temsilcileri tarafından satın alındı.[62]

Eğer toprak kanunu sultanın Arap Müslüman elitlerinin ekonomik statüsünü güçlendirdiyse, yürürlüğe konulan 1864 Vilayet Kanunu onların siyasi pozisyonunu güvence altına almaya yardımcı olmuştu. 1856 Islahat Fermanı'nın vaat ettiği rasyonel ve adil idarenin kurulabilmesi için kanunu tasarlayanlar, imparatorluğun vilayetlerde sivil ve ekonomik reformları uygulayacak bir sivil bürokrasi tarafından idare edilmesini tasavvur etmişlerdi. Her bir vilayet kendi maaşlı bürokrasisine ve her vali bir danışma kuruluna sahip olacaktı. Arap vilayetlerinde, valilerin nerdeyse tümü Anadolu veya Balkan kökenli, yani yerel halka göre Türk iken, vilayet bürokrasisi ve kurulları yerel halktan, çoğu durumda Araplardan oluşuyordu. Bu yeni bürokratların diğer işlevleri arasında halkı yeni uygulamalardan haberdar edecek ve vilayet hükümetinin ilerleme projelerini övecek resmi bir eyalet gazetesini basmak da vardı. Arap vilayetlerinde Arapça ve ona eşlik eden Osmanlıca köşe yazılarıyla beraber iki dilde basılan bu resmi gazeteleri, genelde sadece Arapça olan ve özel olarak basılan gazeteler takip etti. Halep eyaletinin resmi gazetesi olan *Fırat/Furat*'ta basıldığı farklı dönemlerde ayrıca Ermenice haberler de yer aldı.

Halep gazetesinde Ermenicenin olması vilayetler için tarihsel sınırlara uymayan yeni sınırların oluştuğuna veya eyaletlerin sınırlarını etnik kriterlerle belirlemeye yönelik çabaların olduğuna işaret ediyor. Yeni yasa ile, Halep vilayeti geniş oranda Türkçe konuşulan şehirler olan Maraş (Kahramanmaraş), Ayntab (Gaziantep) ve Urfa (Şanlıurfa)'yı içerecek şekilde kuzeye doğru genişledi ve böylece Ermenice konuşan bir azınlık ile Arapça ve Türkçe konuşanların sayılarının yaklaşık olarak eşit sayıda olduğu bir vilayet yaratıldı. 1870'te, Fırat Nehri kıyısında Halep vilayetinin içinde yer almış olan ve Dayr el-Zor garnizon şehri tarafından idare edilen yeni bir vilayet yaratıldı. Bu durum Bedevilerin kontrol altına alınmasıyla, merkezi hükümetin yeni vilayetin imparatorluğun başlıca buğday üreticisi olacağına dair umutları-

62. a.g.e., s. 309-310.

nı yansıtır.[63] Irak, Bağdat ve Musul olmak üzere iki vilayete bölünmüştü. Önceden Kürt vilayeti olan Şehrizor Kürtlerin ve Arapların sayı olarak aşağı yukarı birbirine eşit olduğu bir eyalet yaratılarak Musul valisine bağlandı. Önceden bazen ayrı bir vilayet olmuş olan Basra tekrar ayrı bir vilayet olacağı 1884'e kadar Bağdat'tan idare edildi.

Yeni vilayet yasası, vilayet adının Suriyya/Suriye olarak değiştirilmesiyle, 1865'te Şam'da uygulamaya konuldu. Vilayetin bu yeni ismi alması, sakinleri, en azından entelektüelleri arasında onları kadim ve İslam öncesi geçmişe bağlayan tarihsel bir bilinçliliğin büyümekte olduğunu gösterir. Batı'nın Filistin'deki kutsal yerlere ilgisi nedeniyle, Kudüs ve Filistin mandası olarak bilinecek olan alan Şam'a değil, doğrudan İstanbul'a rapor veren kendi valisine sahip ayrı bir sancak olarak düzenlendi. Lübnan Dağı 1864'te konfesyonel idareyi kurumsallaştıran bir formüle göre oluşturulan bir danışma kuruluyla beraber özerk bir ünite, *mütesarrıfiye* yapıldı. *Mütesarrıf* denilen vali Maruni olmayan Osmanlı Katoliklerini içeren bir listeden seçilerek sultan tarafından atanıyordu.[64] Lübnan'ın geriye kalanı Suriye vilayetine bağlanıyor ve böylece Beyrut'u vilayet başkenti olarak yeni statüsünden yoksun bırakıyordu. Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) Beyrut vilayetini tekrar kurduğunda, şehrin giderek büyüyen ve kendine güveni giderek artan ve 1888'e kadar sürekli olarak İstanbul'a lobi yapan burjuvazide gücenme yarattı. Vilayet yeni biçimiyle Yafa'nın kuzeyinden Lazkiye limanına kadar tarihsel Suriye'nin Akdeniz kıyısının çoğunu kapsadı.[65]

Geçmişten farklı olarak, yeni şekillenen vilayetlerin valileri askeri yetkililerdense Tanzimat döneminde sivil bürokrasinin yükselişinin bir belirtisi olarak kariyer bürokratlarıydı.[66] Bu yeni sınıfın temsilcisi 1869'dan 1872'ye kadar Bağdat'ı yöneten Midhat Paşa idi. Midhat yeni vilayet kanununun yazılmasına destek vermişti ve bugün Bulgaristan'da bulunan ilk "model" vilayeti idare etmişti. O Bağdat'a modernleşmeyi uzun zamandır imparatorluğun ihmal edilmiş olan bir şehrinde tekrar Osmanlı kontrolünün kurulması olarak algılayan adanmış bir reformcu hevesiyle geldi. İngiliz Lynch ailesinin şirketinin elinde tuttuğu tekele karşı koy-

63. a.g.e., s. 308-9.

64. Engin Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley: University of California Press, 1993.

65. Hanssen, *Fin de Siècle Beirut*, s. 40-54.

66. Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789-1922*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1980, s. 151-220.

mak üzere Fırat nehri üzerinde devletin işlettiği bir buharlı gemi şirketi kurulması gibi bir sürü projeye girişti. Bağdat'ın kadim şehir duvarlarını yıkarak, bir hastane, bir yetimhane ve birkaç okul inşa etti. Ancak onun asıl hırsı vilayette tapu projesini tam olarak uygulamaya geçirmek, Bedevileri vergi ödeyen köylülere dönüştürmek için onların iskân etmesini sağlamaktı.

Midhat amaçladığı şeyi gerçekleştirmekte büyük oranda başarısız oldu ancak yönetimdeki aile içerisindeki düşmanlıkları kullanarak Muntafik konfederasyonunun gücünü kırmayı başardı. Onun desteklediği, sonradan Nasır Paşa olarak bilinecek erkek kardeş, Muntafık adındaki yeni bir sancağın ve onun yeni kurulmuş başkenti el-Nasıriye'nin valisi oldu. Ancak başka bir yerde, Midhat'ın Şammar aşiretinin gücünü kırmak için yönetici aile içerisindeki benzer bir çekişmeyi kullanma planları yalnızca bir bölünmeyle sona erdi. Aşiretin küçük bir kısmı yerleşik hayata geçerken, çoğunluğu develerini elde tutmayı ve eski yaşayışlarını sürdürmeyi seçti.[67] Bu sefer İbn Saud ailesi içindeki bir ailevi anlaşmazlığı kullanarak, Midhat Paşa 1870 yılında iki yüzyıllık resmi ihmalden sonra bir imparatorluk vilayeti kurduğu doğu Necid'deki vaha şehri el-Hasa'ya bir Osmanlı ordusu gönderdi. Yeniden yapılandırılmış olan el-Hasa vilayeti İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar Basra Körfezi'ndeki çeşitli şeyhliklerdeki Osmanlı entrikaları için bir üs olarak hizmet verecekti.[68]

1876 Anayasası ve ilk Osmanlı parlamentosu

Midhat Paşa'nın vali olduğu dönem Irak'ın modern tarihinde önemli bir dönüm noktasıydı. İmparatorluk tarihçileri için o özellikle anayasa ile ilgili azimli uğraşısı ile tanınır. Tanzimat döneminde rüştünü ispat etmiş olan Osmanlı bürokratları ve entelektüelleri kurumlar bazında Batı'dan birçok şey almışlardı. Reformcular öncelikle Osmanlı Devleti'ni muhafaza etmeyi amaçlıyorlardı ancak ayrıca Batı'da Osmanlı'ya uyarlanması gerektiğini düşündükleri övgüye değer şeyler buldular. Her ne kadar, modernliğe dair kendi vizyonlarının aslında Batı kurumlarının uyarlanarak ithalatını gerektirdiğinin farkında olsalar da, onlara göre modernleşme illa ki toptan bir Batılılaşma anlamına gelmiyordu.

Bu siyasi modernleşme programının asıl amacı sorumlulukla-

67. Longrigg, *Four Centuries*, s. 298-311.

68. Frederick Anscombe, *The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia, and Qatar*, New York: Columbia University, 1997, s. 16-53.

rı ve sultanlığın sınırlarını düzenleyecek bir anayasa idi. Geçmişte, sultanların güçlerinin sınırları ulemanın kolektif fikir birliği ile sultana atfettikleri idi. Onların yaptırımı doğal olarak, mutlakıyetçilik eğilimlerini frenleme görevi görmedi. Bir anayasada, sultanın otoritesinin sınırları herkesin göreceği şekilde ayrıntılarıyla açıklanacaktı. Tanzimat reformcuları zaten medeni hukuka ilişkin yüzyıllık şeriat geleneklerini, bir Batı Avrupa ulusunun medeni kanunu gibi dursa da, Müslüman hukuki geleneğinden esinlenmiş yazılı bir kanuna (*mecelle*) dönüştürmüşlerdi. Tanzimat dönemindeki yeni ticaret kanunları Müslüman ticaret ve finans geleneklerini Fransız kanunlarından daha az takip ediyorlardı. Anayasanın tasarımcıları iki siyasi gelenek; İslamcı ve Batılı gelenekler arasında bir denge kurmayı amaçlamışlardı. Her ne kadar Avrupa liberal terminolojisinden ithal edilmiş dili içselleştirmiş olsa da, İslami gelenekteki adil hükümet kavramından uzaklaşmamış bir dokümandı ve bunu ifade etmek için, genellikçe Arapça köklerden, yeni kelimeler türetmişlerdi, mesela "anayasa" yerine "kanun-i esasi" gibi. Reform hareketinin en sondaki sonucu 1876 Osmanlı anayasası Kanun-ı Esasi idi. Anayasa metnini tasarlayanların Batı Avrupa modellerinden aldığı bazı liberal ekonomik ve siyasi düşünceleri somutlaştırdı, ancak, ne siyasi partiler ne de düşünce özgürlüğü için güvence verdi. Her ne kadar anayasa devletin dininin İslam olduğunu ifade etse de (madde 11), ve Türkçenin devletin resmi dili olduğunu (madde 18), madde 8 şöyle yazıyordu: "Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise bila istisna Osmanlı tabir olunur." Bu belge Tanzimat reformcularının Osmanlıcılığın modern bir devletin ideolojik temellerini sağlayabileceğine dair umutlarının somut manifestosu idi. Etnik ve dini olarak çeşitlilik gösteren imparatorluk nüfusu anayasal olarak tanımlanmış sultanlık kurumu ile birleştirilmiş olacaktı. Osmanlı hanedanına bağlılık, yeni tesis edilmiş Osmanlı tebaasına hukuk idaresi ve sorumlu hükümet güvencesi verecekti. Ayrıca, bu tebaa İstanbul'da düzenli aralıklarla buluşan Osmanlı parlamentosundaki temsilcileri yoluyla rejimde söz sahibi olacaktı.[69]

Anayasa her ne kadar dili açısından kapsayıcı, tasarlayanlar da iyimser olsa da, kasvetli şartlar altında ortaya çıkmıştı. Sultan Abdülaziz'in Kanun-i Esasi'yi imzalamak konusunda tereddüdüne karşı, sokaktaki huzursuzluk ve giderek artan değişken

69. Robert Devreux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore: The John Hopkins Press, 1963.

atmosferde, önde gelen nazırlar ve askeri komutanlar, yeğeni V. Murad'ın 30 Mayıs 1876'da tahta getirildiği bir darbeyi körüklediler. Çok geçmeden, Abdülaziz intihar etti ve yeni sultan hem hızlı bir şekilde iktidara yükselişinden hem de amcasının ölümü nedeniyle deli olarak göründü. O da anayasayı ilan etme konusunda tereddüt etti. Tahta geçişinin ilk üç ayında, Murad'ın "deli" olduğu ilan edildi ve meşrutiyeti hemen ilan edeceği sözünü veren kardeşi Abdülhamid 31 Ağustos 1876'da tahta geçti.[70] Yeni anayasa, askeriyedeki bazı kişilerin gücü ele geçirdiğine dair başkentte söylentiler dolaşırken yürürlüğe girdi.

Yeni filizlenmeye başlayan meşruti yönetim için işleri zorlaştıracak şekilde imparatorluk için sıkıntılı bir dönemde saray entrikaları meydana geldi. 1875'te Hersek'teki Sırp köylüler vergi nedeniyle hızla Bosna'ya yayılan bir ayaklanma başlattılar. Bulgar köylüleri 1876 baharında bağımsızlık için yaygın milli bir ayaklanma olarak görünen bir isyan başlattılar. Bu durum, Müslüman başıbozukları tarafından ciddi bir misillemeyle karşılandı. Batı'da "Bulgar katliamları" olarak bilinen bu olaylarda aslında katliama uğrayanlar Bulgar Hıristiyanları değil, Müslümanlardı. Sultanın Slav tebaasının "Ağabey"i rolünü oynayan Rusya, Bulgaristan'daki şiddeti bir savaş nedeni olarak kullandı. Rusya kuvvetleri Balkanlar'daki Osmanlı sınırına ve imparatorluğun doğu kanadına doğru 1877'de ilerlediler.

Balkanlar'daki krize rağmen, Osmanlı Parlamentosu Mart 1877'de toplandı. İlk oturum yapıldı. 130 meclis üyesi hükmü olmasına rağmen, 1. oturum için 18'i Arap vilayetlerinden gelen sadece 119 üye, 2. oturum için de 16'sı Arap vilayetlerinden 113 üye İstanbul'da boy gösterdi. İlk oturumda 2 delege tarafından temsil edilen Yemen, ikinci oturuma kimseyi göndermedi. Suriye ve Halep eyaletlerinin her birinin üçer delege göndermesine izin verilmişken, dörder delege göndererek fazlasıyla temsil etti. 14 delege hakkı olan Bağdat vilayeti ise her oturuma sadece 3 kişi gönderdi. Basra 3 delege gönderebilecekken hiç göndermedi. Lübnan'daki mutasarrıflık ise özerkliğini bahane ederek, hiç delege göndermedi. Halil Ganim o zaman hâlâ Suriye vilayetinin bir parçası sayılan Beyrut'u her iki oturumda da temsil etti.

Delegeler için hiç seçim yoktu, ancak eyalet danışma kurulları kendi temsilcilerini aday gösteriyordu. Doğal olarak delegeler aynı kurulların üyeleriydiler. İstanbul'a giden delegeler ara-

70. Hanioğlu, *Brief History*, s. 108-23.

sında, Kudüs'ten Yusuf Ziya el-Halidi, Halep'ten Nafi el-Cabiri, Şam'dan Şeyh Ahmed Derviş el-Eclani, Hums'tan Halid el-Atassi, Beyrut'tan Hüseyin Bayhum vardı.[71] Tüm delegeler eşraftan oluşmuyordu. Az Hıristiyan ve Yahudi olduğu kadar kendi kendini var etmiş adamlar da vardı. Arap delegelerinin soy isimlerinin çoğu bir yüzyıl önce, temsil edilenlerin çoğunu atalarının tanıyacağı isimlerdi. Eyalet hükümetlerinin durumunda olduğu üzere, ayan imparatorluk parlamentosunda iyi bir şekilde temsil edilmişti.[72]

Toplantı tutanakları, Arap delegelerin kendi bölgelerinin perspektifini yansıtarak aktif rol aldıklarını gösteriyor. Onlar ayrıca, hem imparatorluk içerisindeki hem de dış dünyadaki gelişmelerin oldukça farkındaydılar.[73] Ancak, imparatorluk sahnesindeki deneyimleri kısa ömürlü oldu. Sultan II. Abdülhamid Rusya'yla olan savaşın zorunluluklarını bahane ederek parlamentoyu feshetti ve 13 Şubat 1878 yılında anayasayı askıya aldı. İstanbul'da bölgelerin temsil etme deneyimi, delegeler üzerinde normatif bir etkide bulundu. Arap delegelerin çoğu nispeten gençti ve kendi eyaletlerinin siyasetine, adanmış Osmanlılar olarak imparatorluğun sonuna kadar egemen oldular. Bu bakımdan, 1876 Anayasası'nı tasarlayanlar en azından kısmen amaçlarını gerçekleştirdiler.

Tanzimat döneminde Kuzey Afrika

1876'da İstanbul'daki bürokratlar, Bereketli Hilal'in Arap eyaletlerinde etkili bir kontrol kurdular, ancak sultanın otoritesini Kuzey Afrika vilayetlerinde yeniden tesis etme konusunda daha az etkiliydiler. Libya bir istisnaydı. 1830'da Fransa resmen Osmanlı eyaleti olan Cezayir'i işgal etti. Cezayir, Osmanlı eyaleti olsa da Tunus ve Libya örneklerinde olduğu üzere, miras yoluyla geçen hanedandan gelen valilerin yönetimleri altındai uzun süredir özerk olma avantajına sahipti. Sultan II. Mahmud bu olayı protesto etti ama pek başka bir şey yapamadı. Osmanlılar hem Mehmed Ali'nin hem de Fransızların hırslarından korkuyorlardı ve 1835'te

71. Devreux, *First Ottoman Constitutional Period*, s. 140-1, 259-75.

72. Christoph Herzog, "Some Notes about the Members of Parliament from the Province of Baghdad," *The First Ottoman Experiment in Democracy* içinde, der. Christoph Herzog ve Malek Sharif, Würzburg: Ergon Verlag, 2010, s. 275-84; aynı ciltte, Malek Sharif, "A Portrait of Syrian Deputies in the First Ottoman Parliament," s. 285-311.

73. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley: University of Califomia Press, 1997, s. 25-30.

Trablus'a bir seferi kuvvet göndererek Kuzey Afrika'da geriye kalan toprakların güvenliğini sağlamak için karşı tarafın muhtemel saldırısına karşı bir saldırıda bulundular. Bu saldırı Karamanlı valilerin sonuncusunu hızlı bir şekilde yerinden etti. Ordunun vilayetin geri kalanını kontrol etmesi beklenenden daha uzun sürdü. Ancak, 1840'larda, Trablus'taki Osmanlı valileri eyaletin doğu yarısıyla Barka / Sirenayka'daki savaşta Senusi tarikatı ile bir *modus vivendi*'ye ulaştılar ve bu ittifak, eyalette sükûneti sağladığı gibi ismen de olsa burayı Osmanlı boyunduruğu altında tuttu.

Senusi Sufi tarikatı Muhammed el-Senusi tarafından 19. yüzyılın başında kuruldu. Muhammed el-Senusi Mekke'de öğrenciyken, Nakşibendi tarikatına katıldı ve Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab'ın yazılarından etkilendi. El-Senusi İslam'ı içeriden ıslah etmek ve Batılı emperyalistlerin süregelen saldırılarına direnmek istiyordu. Cezayir'de doğmuştu ancak memleketi işgal edildiğinde Arabistan'da idi. Hıristiyanların kontrolünde olan bir yere dönmeyi istemediğinden hem ticaretle hem de dini yaymakla uğraşarak tarikatının kısa sürede Sahra Çölü'nde temaslar kurduğu Libya'ya yerleşti. Batı karşıtı ideolojisi bölgedeki Osmanlı emellerine uyuyordu ve Libya eyaleti (Osmanlı Türkçesinde Trablusgarb) ilk Osmanlı parlamentosu için delege göndermemesine rağmen siyasi olarak İstanbul'dan atanan bir vali tarafından yönetiliyordu.[74]

Osmanlı'nın Libya'yı işgali, yakındaki Tunus'ta yönetimde olan Hüseyni hanedanını ülke üzerinde açıkça emelleri olan Fransızlarla ve Tunus'u sadık bir eyaletleri olarak yanlarına geri çekmek isteyen Osmanlılar arasında, zor bir durumda bıraktı. Tunus'ta Ahmed Bey yönetimi (1837-53) altında Osmanlı baskısı çok yoğundu. Ahmed vali olarak atanma mektubuna karşılık olarak, sultana yıllık bir haraç göndermeli ve onu sultan-halife olarak tanımalıydı. 1840'ta İstanbul onu Tanzimat'ın tüm yeni düzenlemelerini kendi eyaletinde uygulaması gerektiği konusunda bilgilendirdi. O kaçamaklı cevaplar verip bunlara hiçbir zaman riayet etmedi. Ancak Tunus 1853'te Kırım Savaşı'nda Osmanlılara destek için birlikler gönderdi.

Tunus Osmanlı tarzı reformu tam olarak kabul etmeyerek, Ahmed Bey'in hamisi olan nazır Hayreddin'in (ö. 1889) rehberliği adı altında kendi reformunu deneyimledi. Tunus valisi, Muhammed el-Sadık Bey, Hayreddin'in anayasasına 1860'ta her ne kadar

74. Abun-Nasr, *History of the Maghrib*, s. 303-12.

dört yıl sonra askıya alacak olsa da, rıza gösterdi. Hayreddin kariyerine İstanbul'da bir memlûk olarak başlayan Kafkasyalı bir Abaza idi. Belki kökenlerinden dolayı Osmanlı yanlısı duygulara sahipti. 1871'de Sultan Abdülaziz'den eyaletin valiliğine Hüseyni soyundan gelenlerin miras yoluyla geçmesini onaylayan bir ferman konusunda anlaştı. Karşılık olarak, valiler İstanbul'a yıllık bir haraç göndereceklerdi ve ihtiyaç halinde askeri kuvvet sağlayacaklar, tüm eyalette Osmanlı sultanının ismi cuma hutbelerinde ilk okunacak ve eyaletteki tüm paralar onun adına basılacaktı. 11. yüzyılda el-Maverdi tarafından ilk kez önerilen siyasi özerkliğini meşrulaştırma formülü tekrarlanıyordu.

Hayreddin'in çabalarına rağmen, Tunus yavaş bir biçimde Fransızların siyasi etki alanına giriyordu. Modernleşme projelerini finanse etmek için çoğalan borçlar karşısında, eyalet iflas ettiğini açıkladı ve uluslararası bankaların şirket grupları 1869'da Tunus'un finans yönetimini devraldı. Fransız şirket çıkarları kısa zaman içinde, eyaletin ekonomisinin çoğunu kontrol etti. 1878 Berlin Kongresi Tunus'u Fransız siyasi etki alanına soktu ve 1881'de Fransız güçleri ülkeyi işgal ettiler. Fransız işgalciler, Hüseyni hanedanına görünüşte kontrolde olduğu izlenimini vermelerine göz yumdular ancak Osmanlılardan çok Fransızlar ülkenin "koruyucuları"ydılar.

Mehmed Ali'nin ölümünden sonra Mısır'daki durum dış görünüşte, Tunus'takine benzeyen bir hal aldı. Mısır'ın Suriye'deki işgallerini sona erdirmelerine İngilizlerin aracılık ettiği antlaşmada, Sultan Abdülmecid Mehmed Ali'nin soyundan gelenlere miras yoluyla geçecek olan Mısır'ı yönetme hakkı verdi. Karşılığında Mısır yıllık haraç ödeyecek, Osmanlılar ve bir Avrupa gücü arasındaki bir antlaşma Mısır için de geçerli olacaktı. Sonraki şart açık bir şekilde 1838 Osmanlı-İngiliz antlaşmasının şartlarını Mısır'a dayattığı için İngilizlerin çıkarınaydı. Sultan teorik olarak, Mehmed Ali'nin soyundan gelenlerin hangisinin ülkeyi yöneteceğine karar verecekti ancak bu tamamen bir formalite idi. Aslında yönetici teknik olarak sultanın "memalik-i mahrusası"nın valilerinden biri olsa da, Mısır 1841'den beri bağımsız bir devletti. 1867'de, Sultan Abdülaziz Said'e sadece sıradan bir Osmanlı valisi olmadığı ve imparatorluk hiyerarşisinde özel bir yeri olduğu için yeni icat edilen "hıdiv" titrini verdi. Gerçekte ise bu titrin pek bir etkisi olmadı ve mevcut durum devam etti.

19. yüzyılın ortasında Mısır'ın gayriresmi bağımsızlığını kazandığı göz önüne alındığında, ironik bir biçimde Osmanlı kültü-

rel etkileri muhtemelen ülkede hiçbir zaman bu denli güçlü olmamıştı. Osmanlı Türkçesi hıdivin sarayının ve idaresinin dili idi. Mehmed Ali ile başlayarak valiler tarafından seçilen önde gelen bürokratlar ve askeri yetkililer Türkçe konuşuyorlardı. Valiler tarafından cömert hediyelerle ödüllendiriliyor ve yönetici hanedanla beraber ülkenin en geniş toprak sahiplerini oluşturuyorlardı. Ülkenin Arapça konuşan yerlileri birçoğu aslen Balkan ve Çerkez kökenli olmalarına rağmen yönetici elite topluca "Türkler" diyordu ve onların ayrıcalıklarına derin bir şekilde içerliyorlardı.

Bu gerginlik, 1881'de etkili bir şekilde darbe sahneleyen Ahmed Urabi'nin yükselişine ve hıdivin isteklerine rağmen parlamento tarafından başbakan olarak atanmasına sebep olacaktı. Bu olaylar dizisi, nihai olarak, ülkenin 1882'de İngilizler tarafından işgal edilmesine yol açtı. Büyük Britanya Mısır'daki hıdivin sultan tarafından tayin edilen yalnızca bir Osmanlı hükümeti yetkilisi olduğu kurgusunu devam ettirdi. Ancak İngiliz okul ders kitaplarında Mısır imparatorluğun bir parçası olduğunun işareti olarak kırmızıyla boyanmıştı. Her hıdivi resmi olarak Osmanlı'nın ataması uygulaması, Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasına kadar devam etti. Sonrasında Hüseyin Kâmil İngiliz "koruması" altında sultan statüsüne yükseldi.

Sonuç: Geriye bakıldığında Tanzimat

Ekim 1875'te, Anayasa'nın ilan edilmesinden altı ay önce, Osmanlı hükümeti, İstanbul'daki bir gazeteye ihtiyatlı bir ilan vererek, Avrupa bankalarına olan ödenmemiş borçlarının tüm faizlerini veremeyeceğini bildirdi. Aslında bu bir iflastı. Bu iki olay, yani iflas ve Anayasa'nın ilanı yan yana konulduğunda Tanzimat reformcularının karşı karşıya olduğu apaçık güçsüzlüğü işaret ediyor. Arap vilayetleri üzerinde daha büyük siyasi kontrol kurmaya yol açacak, reformları uygulayabilecekken ve uyguluyorken, imparatorluk bu reformları finanse edecek gerekli geliri üretemediği için ekonomik kontrolü kaybetme sürecindeydiler. Bu durumu değiştirebilecek şey, Batı bankalarından aşırı nahoş şartlar altında borç almaktı. Hükümetin iflası ilan etmesinin ardından, Avrupa güçleri, imparatorluğun alacaklılarının borçlarını ödemek için 1881'de Düyun-ı Umumiye İdaresi'ni kurdu. Bu noktadan sonra, Osmanlı bürokratları imparatorluğun gelirleri ve kaynaklarının önemli bir kısmının kontrolünü tamamen ellerinde bulunduramayacaklardı.

Siyasi cephede ise, Osmanlı yetkilileri Tanzimat yıllarını biraz olsun memnuniyetle anımsayabilirlerdi. Asya Arap vilayetleri büyük oranda elde tutulmuştu ve aslında 1872'de Vilayet Yasası altında uzaktaki Yemen'de 17. yüzyıldan bu yana ilk defa bir Osmanlı eyaleti teşkil olmuştu. Öte yandan Yemen'in, kabileleri İstanbul otoritesine direndikleri için örnek bir eyalet teşkil etmesi çok zordu. Aynı şey, Midhat Paşa tarafından kurulan en doğudaki el-Hasa vilayeti için de söylenebilir. Her iki vilayette de, Osmanlı kontrolü yüzyıllar boyunca olduğu gibi kabilelerin kontrolüne bağlıydı. Modernite bazı Arap topraklarında diğerlerinde olduğundan daha yavaş ortaya çıktı.

Tanzimat Mısır işgalinin bitiminde Suriye eyaletlerinde başlamıştı. O zaman Müslüman elitleri için bunun işgal öncesi mevcut durumu korumak için bir restorasyon mu, yoksa Mısır rejimi tarafından dayatılan radikal reformların bir devamı mı olduğu belli değildi. Eyaletlerdeki Hıristiyan azınlık şevkle bu ikincisinin olmasını diliyordu. Geçmişe dönüp bakıldığında, Tanzimat her ikisinden de birazdı. İbrahim Paşa'nın merkeziyetçi rejimi Osmanlıların yönetimi altında rejimin en çok nefret edilen iki değişikliği olan askere alma ve Müslümanlardan doğrudan alınan kelle vergisi ile devam etti. Ancak bu durum, yerel eyalet idaresinde ulemaya ve ayana daha fazla söz hakkı verilerek dengelendi. Yeni bir sivil ticari kanun şeriatın yerine geçti ve ancak çoğunlukla aynı insanlar veya aynı ailelerin üyeleri tarafından uygulandılar. Yeni ayan aileleri Tanzimat döneminde Suriye şehirlerinde ortaya çıktılar ancak bu 18. yüzyılda da devam etti. Önde gelen ailelerden bazılarının isimleri değişti ama şehirli Arap toplumu Tanzimat öncesinde olduğu gibi zümrelere ayrılmıştı. İstanbul'dan atanan valilerin idaresi altında, ayan hem siyasi hem de ekonomik konumunu garantiledi. Başkentten gelen merkezileşme tedbirleri statülerini yerel olarak güvence altına aldığından bir sınıf olarak bu durumdan yararlandılar.

Daha fakir Müslümanlar için, sosyal eşitsizliklere öfke, ayana yönelebilecekken Hıristiyan komşulara yöneldi. Benzer bir tespit, Frederick Anscombe tarafından Balkanlar'daki Müslüman nüfus konusunda yapıldı.[75] Birleşik Devletler'in güney eyaletlerinde "Jim Crow" döneminin fakir beyazlarına benzer şekilde, muhtemel sınıf öfkesi daha kolayca saldırılabilir hedeflere yöneltildi. Halep örneğinde, ekonomik sorunlar 1850'de isyancıların taleple-

75. Frederick Anscombe, "Islam and the Age of Ottoman Reform," *Past and Present* 208, 2010, s. 159-89.

rinde açık bir şekilde dile getirilmemişti ancak 1850'de Hıristiyan zengin mahallelerini hedeflemeleri ve fakir olanlara dokunmamaları, isyancıları canından bezdirenin Hıristiyanlara verilmiş ekonomik ayrıcalık ve yeni sosyal özgürlükler olduğunu söylüyor, dinleri değil. Şam'da daha fakir ve dini açıdan Meydan gibi karma mahallelerde isyancı güruhu hedefleri konusunda daha rastgele davranmıştı. Hıristiyanlar Müslüman komşuları tarafından korundular ve hayatta kaldılar. Bu huzursuzluğu ilk çıkaran sebepler ne olursa olsun, Osmanlıların verdiği ağır karşılık hem Halep'te, hem de Şam'da fakir sınıflar üzerinde orantısız bir şekilde etki etti.

İmparatorluğun kapitalist ticaret ve finans dünyasına katılımı mutlak kazananlar ve kaybedenler yarattı. Kazananların başında ayan aileleri ve bir nebzeye kadar tüccar aileleri geliyordu. İster Hıristiyan, ister Müslüman olsun bu aileler, ana ticaret limanlarında işlenmiş Batı mallarının içteki şehirlere ve kasabalara dağıtımını yapmışlardı. Avrupalı bankerler ve yatırımcılar ayrıca kâr ettiler. İmparatorluğun son yıllarında bölgedeki ekonomik gelişmenin çoğunu onlar denetleyeceklerdi. Kaybedenlerse yerel tarımsal ürünlerin yabancı pazarlara ihraç edildiği ve Avrupa ithal malları yerel olarak üretilen malların yerini aldığı için konumları giderek başkalarının topraklarında yoksul ortakçılar olmaya indirgenen köylüler ve işlenmiş Avrupa mallarının çoğalması ve fiyatların artması karşısında işlerini kaybetme durumuyla karşı karşıya kalan şehirli işçi sınıfıydı.

7

İlişkinin sonu

Osmanlı yönetiminin Suriye'yi 1840 yılında tekrar işgal etmesiyle Asya'daki Arap eyaletleri üzerinde güçlenmeye başlama süreci, Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1909) saltanatının başında neredeyse tamamlanmıştı. II. Abdülhamid'in saltanatının sonunda, telgraf ve demiryolu gibi yeni teknolojiler birçok eyaletin başkentini İstanbul'la iletişime geçirdi. Artık hiçbir yer önceki kadar uzak değildi. Bununla beraber Arap topraklarının oraya tayin edilen Osmanlı bürokratları için yabancı ve medeniyetsiz gözüken bölgeleri vardı. Bu algının vurgulanmasıyla, Arabistan'ın medeniyet ve ilerlemesi Osmanlı söyleminde bir tür klişe haline geldi. Gözleri Batı'ya dönük olan Osmanlı ıslahatçıları Arap topraklarını sosyal açıdan geri, ekonomik olarak gelişmemiş ve insanlarını cahil olarak gördüler.[1] Abdülhamid doğudaki ve güneydeki eyaletlerini güvence altına alarak, giderek artan bir şekilde profesyonel bir bürokrasiye ve disipline olmuş memur sınıfına bel bağlıyordu. Her ikisi de, imparatorluğun nüfusuna bakıldığında büyük oranda az temsil edilmesine rağmen Arapları da kapsıyordu. Yaşanan değişimlere rağmen, Avrupalı gözlemcilerin çoğu imparatorluğun moderniteye doğru attığı kararsız adımlardan etkilenmiş gözükmüyorlardı.[2] Görünüşe bakılırsa hem reform hem de modernlik algıları göreliydi.

Etnik temelli ulusalcı ideolojilerle beslenen bağımsızlık hare-

1. Christoph Herzog, "Nineteenth Century Baghdad through Ottoman Eyes", *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* içinde, der. Jens Hanssen, Thomas Philipp, ve Stefan Weber, Beirut: Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 2002, s. 311-28; Selim Deringil, "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies of Society and History* 45, 2003, s. 311-42.

2. Mark Sykes, *Dar al-Islam: A Record of a Journey through Ten of the Asiatic Provinces of Turkey*, Londra: Bickers and Sons, 1904.

ketleri Balkanlar'da ortaya çıkıp ilk belirsiz adımlarını Anadolu'da atarken, daha iyi iletişim ve genişletilmiş bürokrasi devletin güvenlik aygıtının daha geniş gözetim yapmasını kolaylaştırdı. Osmanlı yönetiminin son dönemlerinde, imparatorluğun Arapça konuşan nüfusunun Arapların geçmişteki zaferleriyle duydukları gurur, entelektüel söyleminin ayırıcı özelliği olduğu için kültürel milliyetçiliğin cezbedici çağrısından muaf değildi. Bölgedeki sıkıntılı Tanzimat döneminin aksine, Abdülhamid'in saltanatı Arap topraklarında mezhepsel şiddetin patlak vermesine tanık olmadı. Ancak uzaktaki Balkanlar'da fırtına bulutları belirmeye başlamıştı; Güneydoğu Anadolu'da ise yakın mesafedeydi.

Geleceğin ne getireceğine dair endişelere rağmen, Arap eyaletlerinde bölgeyi dört yüz yıldır idare eden rejimin yıkılmasını arzulayanlar vardı. Müslüman Arap nüfusa ve hatta bölgenin bazı Hıristiyan ve Yahudi azınlıklarına göre, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'nın Bereketli Hilal'de toprak elde etmesinin önünde duran tek engeldi. İmparatorluğun önceki Kuzey Afrika eyaletlerinin ve Mısır'ın başına gelenler, onlara gelecekte neler yaşanabileceği konusunda açık bir uyarıydı. Yine de imparatorluğun Arap eyaletlerindeki birçok entelektüel İngiliz "koruması" altındaki Mısır'da yaşayan çağdaşlarının sahip olduğu görece basın özgürlüğüne imreniyordu ve bazıları bu tepkisini Kahire'ye taşınarak ortaya koydu.

Ancak sultanın Arap tebaasının çoğu baskıcı bir Osmanlı rejimini "liberal" bir İngiliz rejimiyle takas etme konusunda isteksizdi. Sultan ve Arap tebaası arasında 16. yüzyılda yapılan antlaşma hâlâ yürürlükteydi. Arapların süregelen sadakati kısmen korkudan, hem iç baskıdan hem de dış saldırıdandı ancak anayasayı tekrar yürürlüğe koyacak ve imparatorluk sakinlerine Osmanlı vatandaşları olarak daha iyi bir gelecek konusunda rehberlik edecek, yeniden güçlenmiş bir sultanlık hakkında iyimser görüşler de vardı.

Osmanlı tarihinin hiçbir dönemi son mutlakiyetçi sultanının saltanatı kadar yoğun bir şekilde tarihsel revizyonizmin konusu olmamıştır. Yaşadığı dönemde, II. Abdülhamid *Times of London* tarafından Balkanlar'daki ve Doğu Anadolu'daki etnik şiddette iddia edilen suç ortaklığı nedeniyle "kızıl sultan" veya "melun Abdul" olarak adlandırıldı.[3] İmparatorluğun mirasçısı olan devletlerde milliyetçi tarihçiler onun saltanatını, bu devletlerin halklarının milliyetçi özlemlerini acımasız bir şekilde bastıran aşırı bir despotluk dönemi olarak nitelediler. II. Abdülhamid son dö-

3. Andrew Wheatcroft, *The Ottomans: Dissolving Images*, London: Penguin Books, 1995, s. 231-47.

nem tarihsel revizyonizmde sempatik bir karakter olarak gösterilmese de, politikaları, milliyetçiliği bastırarak ve İslam'ı Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi kimliğinin önüne koyarak imparatorluğu kurtarma misyonunu esas aldığını kabul ediyor.[4] Abdülhamid'in idaresinin niteliği, onun döneminde Arapçada giderek artan bir şekilde mevcut olan çeşitli yeni yazılı medyada, imparatorluk sınırları dışında, içinde olduğundan daha yoğun bir şekilde tebaası tarafından şiddetle tartışıldı. Mutlakıyetçiliğe karşı anayasal monarşi, Osmanlıcılığa karşı etnik milliyetçilik, devlette İslam için merkezi bir role karşı laikliğe yönelik çağrılar son yıllarında imparatorluktaki entelektüel çevreleri meşgul eden sorulardı.

Her taşra eyaleti merkezinde sık rastlanan sansür bu tartışmaların özgürce ifade edilmesini sınırlandırdı ancak tamamen bastırmadı. Sansürün kontrolü dışında olan Kahire, Avrupa ve Amerika'da giderek büyüyen bir Arap entelektüeller diasporası vardı ve yurtdışında Arapça basılan gazete ve dergiler "eski vatandaki" koşullarla ilgileniyor ve geleceğe dair seçenekleri tartışıyordu.[5] Bu yayınlar, Osmanlı hükümetinin Avrupalı güçlere ayrıcalık olarak tanıdığı çeşitli posta şirketleri vasıtasıyla sık sık imparatorluğa gizlice sokuluyordu. Batı'da bilinen bir sürü siyasi seçenekten çoğunun yanında "yerel" ideolojiler Arap topraklarındaki aydınlar sınıfının bir kesimi veya diğeri tarafından benimsenmiş gözüküyordu. 20. yüzyılın şafağında Arapça yazılı medyada görülen çeşitlilik, kökenleri nüfusun geniş yelpazesinde bulunan orta sınıfın büyüdüğünün işaretiydi.[6] Ayan ailelerinin üyeleri Arap şehirlerinin siyasi yaşamında hâlâ baskındı ancak Arap şehirlerindeki ileri gelen ailelerin çocukları Osmanlı idaresinin son yıllarında ortaya çıkmakta olan orta sınıfın bazen farklı istekleriyle karşı karşıya kalıyordu.

Yeni burjuvazi

Arap topraklarında modernitenin hem fiziksel hem de psikolojik boyutları vardı. Modernitenin gelişinin ilk işaretleri, Avrupalı yatırımcıların hak iddia ettikleri imparatorluğun kıyı şehirlerinde

4. Deringil, *Well-Protected Domains*, s. 16-43; Kemal Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

5. Ilham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, Berkeley: University of California Press, 2010.

6. Keith Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism and the Arab Middle Class*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

ortaya çıkan kentsel yeniliklerdi. İzmir, İskenderun, Beyrut, Hayfa ve Yafa ilk olarak Batı tarzında mimari, tramvay hatları, sokak lambaları, Osmanlı modernliğinin her yerdeki göstergesi saat kulesi ile Batılı bir görünüme kavuştu.[7] Şam, Humus ve Halep gibi Suriye'nin iç kesimlerindeki şehirlerin sakinleri ise, modern çağın yeni simgeleriyle kıyı kesimi sakinlerinden sonra, ancak Irak veya Arabistan Yarımadası sakinlerinden önce karşılaştı. Modernitenin fiziksel göstergelerinin hakkını vermek için yeni bir düşünce biçimi gerekiyordu ve bu da bu şehirlerde yeni ortaya çıkan burjuvazide bulunacaktı.

Osmanlı Arap eyaletlerine ait şehirlerde burjuvazinin şekillenmesi, üyeleri siyasi statükoyu ebeveynlerinden daha fazla sorgulamaya meyyal olduğu için, sultanla tebaası arasındaki ilişkiye yeni bir boyut ekledi. Okuryazar bir orta sınıfın varlığı yaklaşık iki yüzyıldır ayanın elinde tuttuğu otoritenin karşısına muhtemel muhaliflerin çıkabileceğini gösterdi. Ancak orta sınıf için gerçek siyasi güce daha çok yol vardı. Tüm nüfusun yüzde 10'undan daha fazlasını kapsamadığı için yeni orta sınıf nispeten küçüktü. Sultanın Arap tebaasının büyük bir çoğunluğu köylerde, şehirli fakirleri barındıran kalabalık mahallelerde veya kabile sahrasında yaşamaya devam etti. Ancak onların çocukları ve torunları Avrupalı mandaların kurulmasıyla yeni orta sınıfın üyelerince yaratılan ve yönetilen milli okullarda eğitim gördükçe, bu ilk nesil "modern" Arapların, 20. yüzyılın büyük bölümü boyunca kültürel ve siyasi kurumların üzerindeki etkisi, Arap topraklarındaki en kuvvetli Osmanlı mirası olacaktı.

Yeni burjuvazinin üyeleri, Arap dünyasında Batılı modeller, metotlar ve mevzularla şekillenen müfredata sahip okullarda eğitim alan ilk nesli oluşturuyordu. Bu okulları kuranlar Avrupalı ve Kuzey Amerikalı –Protestan ve Roman Katolik– misyonerlerdi. Katolik projesi yavaş yavaş 17. yüzyılda başlamıştı ama Britanya ve Birleşik Devletler'den Protestan misyoner öğretmenler 19. yüzyıl ortalarında çabucak onlara yetişmişti. Batılıların Arapça konuşan Ortodoks cemaatlerin en iyi ve en parlak gençlerinden bazılarını avlamadaki başarısı Moskova Ortodoks patriğini 19. yüzyılın sonuna doğru öğretmenlerini Suriye ve Filistin'e göndermeye sevk etti. Okulların arkasındaki aşikâr olan misyoner ajanda ile Batı'da bu yeni açılımdan ilk fayda görenler büyük ölçüde Hıristiyanlardı. Avrupa'daki Yahudi hayırseverler imparatorlukta-

7. Cem Emrence, *Remapping the Ottoman Middle East: Modernity, Imperial Bureaucracy, and the Islamic State*, London: I.B. Tauris, 2012, s. 34-53.

ki dindaşlarını modern bir eğitim yoluyla kalkındırmayı amaçlayarak 1860'ta Alliance Israélite Universelle'i kurdular. Bu imparatorluktaki Yahudi kız ve erkek çocukları için okullar kuran hayırsever bir sivil toplum kuruluşunun erken bir versiyonuydu.

Abdülhamid döneminde, kısmen misyoner okullara cevap olarak, Osmanlı yönetimi imparatorluğun en önemli şehirlerinde devlet destekli okullar kurmak için iddialı bir program başlattı.[8] Devlet görevlileri ve yerel eşraf bu okulları ilerlemenin sembolleri olarak gördüler ve her eyaletin salnamesi gururla okulların ve öğrencilerin sayıları ile sultanın en genç kullarına Kuran'dan Fransızca ve kimyaya çeşitli kursları verenlerin isimlerini listeledi. Ayrıca, Müslüman eşraf da oğullarına misyoner okullarındakine denk bir eğitim sağlaması için Beyrut, Kudüs, Halep, Şam ve Bağdat'ta vakıflar tarafından finanse edilmiş okullar kurdu.[9] Erkekler için kurulan okulları kızlar için kurulanlar takip etti. Müslüman cemaatte eğitimdeki "toplumsal cinsiyet farkı" dini azınlıklar arasında olduğundan daha büyüktü.

1914'te toplam yetişkin nüfusun tahminen yüzde 10 ila 20 arasında değişen kesiminin okuyabildiğini göz önüne alırsak, Arap eyaletlerindeki şehirler dışında okuryazarlık hâlâ nadir sayılırdı. Şehirler içinde, o zamanlar Avrupa'daki siyasi kurumlarda, bilimde ve teknolojide meydana gelen ilerlemeleri anlamak ve bunları Osmanlı toplumuna uygulamak isteyen eğitimli bir nesil vardı. Yeni bir dünya oluşuyordu ve yeni şekillenen bu sosyal sınıfı oluşturmak için yaratılan gazete ve dergilerden geriye kalanlar bu grubun gelecek konusunda iyimser ve hatta coşkulu olduğunu gösteriyor.[10] O zamanlar, Avrupa ve Ortadoğu arasında "medeniyetler çatışması"nın kaçınılmazlığının hiç bahsi geçmiyordu. Bu durum bazıları için 1920'de emperyal güçler tarafından imparatorluğa dayatılan savaş sonrası antlaşmayla doğan hayal kırıklığı sonucu ortaya çıkacaktı.[11] Ancak imparatorluğun zayıfladığı yıllarda, birçok tartışma Avrupa'nın tanımladığı modernitenin Ortadoğu toplumlarına nasıl tanıtılacağına yoğunlaşmıştı.

İster Avrupa ister Ortadoğu bağlamında olsun, modernite ta-

8. Benjamin Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002; Deringil, *Well-Protected Domains*, s. 93-111.

9. Hanssen, *Fin de Siècle Beirut*, s. 162-89.

10. a.g.e. s. 213-35; Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution*, s. 68-94.

11. William Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. Austin: University of Texas Press, 1985.

nımlanması zor bir kavramdır.[12] Modern olmak istatistiksel veriyle ölçülebilir mi? Eğer öyleyse, hangi veriler önemlidir? Ya da modernite sadece bir ruh hali midir? 20. yüzyılın bitiminde, Arap yazarların "modern" düşünceyi ifade etmek için seçtikleri iki kelime *hadis* ve *asri* idi. Her iki terim de, şu anda, "şimdi"de olan anlamını taşıyorlar ve bu nedenle de yazarların bu terimlerle tam olarak ne ifade ettiklerini anlamamıza ciddi anlamda katkıda bulunmuyorlar. Modernitenin Ortadoğu'daki savunucuları onu geçmişle bir kopma olarak anladılar. Öte yandan, geçmişin hangi kısmı gözden çıkartılabileceği ve geçirgen modernliğin devamlılığına uyması için nelerin güncellendiği gibi meseleler yazılı medyada süregelen tartışma konularıydı. Tüm miras alınmış gelenekleri atılması gereken safralar olarak gören birkaç radikal de vardı ama çoğu böyle değildi. Bilakis, entelektüellerin çoğu geleneğin ahlakının geleceğin bilimsellik kisvesine bürüneceği bir uzlaşmayı amaçladılar. Modern çağ hakkında, yazılanların çoğunun amaçladığı şey, büyük bir sosyal veya siyasi devrimdense, Arap toplumunun dönüşümüydü.

Hamid döneminde kendilerini "muasır" olarak tanımlayan Arap orta sınıfı için modernite en kolay şekilde benimsedikleri maddi kültürle ifade edilebilirdi. Sonuç olarak, Batı'dan gerçek objeler ithal etmek, Batılı düşünce tarzını benimsemekten çok daha az sorunlu idi. Avrupa saatleri ister desteksiz veya destekli olsun yüzyıllar boyunca, Osmanlı eliti arasında popülerdi ve bidat olduğu gerekçesiyle dini yaptırımla da karşılaşmadı. Kıyafet Müslüman dini düzeni için başka bir meseleydi. Ünlü Osmanlı âlimi Ebussuud 16. yüzyılda eğer bir Müslüman hayatını kurtarmanın dışında, başka bir sebeple gayrimüslim kıyafeti giyerse o da kâfir olur diye buyurmuştu.[13] Tanzimat döneminin başında Halep'in genç Hıristiyan erkekleri yeni rejime dair coşkuları nedeniyle fes takmışlardı. Tanzimat'ın sonunda, oğulları dedelerinin kaftanı ve şalvarını Avrupalıların redingot, pantolon ve kravatıyla değiştirmişler ancak fesi takmaya devam etmişlerdi. Kızları da Batı tarzı kıyafete alışmıştı. 20 yüzyıl başında bazıları çekinerek kamusal alanda peçesiz görünmeye başlamıştı.

Kıyafet modasının dönüşümü Müslüman evlerinde dini azınlıklarınkinden daha yavaş bir şekilde gecikti ancak 19. yüzyılın sonunda, üst ve orta ekonomik sınıftaki birçok Müslüman erkek,

12. Bkz. "AHR Roundtable: Historians and the Question of 'Modernity'," *AHR* 116, 2011, s. 631-740.

13. *Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 118.

yerel terziler onları üretse bile ilhamını Avrupa'dan alan son dönem modaları takip ettiler. Bir zamanlar kıyafet giyenin dini kimliğini işaret ederken, giyim sınıf farklarının semiyotiği oldu. Fakir şehir sakinleri ve tüm dini cemaatlerin köylüleri babalarının ve büyükbabalarının giyindiği tarzda giyinmeye devam ettiler; burjuvazinin erkek üyeleri ise, Paris ve Londra'daki emsalleri gibi giyindiler, ancak yine de fes takıyorlardı. Toplumun geleneksel doğası nedeniyle, Müslüman burjuva kadınları, en azından evlerinin dışında, Batı tarzında giyinme konusunda daha az aceleciydiler. Her ne kadar tüm yüz mü peçeyle örtülmeli (*nikab*) veya daha az sınırlandırıcı bir tarz (*hicab*) mı benimsenmeli üzerine bir tartışma olmasına rağmen, kadınların hepsi kamusal alanda peçeliydi. Bu tartışma günümüze dek devam etti.

Batı tarzında giyinmeye ek olarak, yüksek ve orta sınıf aileler Batı tarzında kıyafetler gibi Batı tarzında evler edinmeyi hedeflediği için, Kudüs, Bağdat, Şam ve Halep'te eski şehir surlarının çevresinin dışında yeni mahalleler türedi. Büyük, çekirdek aile evlerine ek olarak, yeni mahalleler bazıları kan veya evlilik yoluyla bağlı olmayan, çekirdek aileleri barındıran çok aileli apartman bloklar oluştu. Yeni banliyöler, şehir sakinlerine hizmet vermek üzere, tramvaylar ve sokak lambalarıyla, şehir ızgara planıyla düzenlendi. Kıyafet konusunda olduğu gibi, modayı takip eden Araplar için modernite geç Abdülhamid döneminde yerel geleneğin ve Avrupa'dan ithal malların bir karışımıydı. Büyük evlerin üst katının birçok penceresi hane kadınlarına aşağıdaki fark edilmeyen trafiği izleme imkânı veren oymalı ahşap balkonlarla (*maşrabiye*) donatılmıştı. Bu yeni evlerin birçoğu ve daha geleneksel tarzda olan geniş avlulu evlerin duvarları, buharlı gemi, demiryolu ve en azından bir örnekte uçak gibi modernlik simgelerinin resimleriyle doluydu.[14] Evlere ek olarak, modernleşen orta sınıf giderek artan bir biçimde Avrupa-tarzı, Ortadoğu'nun hâlâ büyük bir kesiminde revaçta olan ve her yerde bulunabilen XIV. Louis tarzı mobilyaları ve yemek masası etrafında sıralanan sandalyeler gibi sofra geleneğini ve modern olduklarının bir işareti olarak çatal kullanımını benimsedi.

Doğmakta olan burjuvazinin ekonomik tabanı karmaydı. Bu sınıfa dahil olabilenlerin bazıları ticaret, bankacılık yapıyor, bazıla-

14. Stefan Weber, "Images of Imagined Worlds: Self-Image and Worldview in Late Ottoman Wall Paintings of Damascus", *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* içinde, der. Jens Hanssen, Thomas Philippve Stefan Weber, Beirut: Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 2002, s. 145-71.

rı küçük ölçekli imalat sanayiinde, bazıları da bürokratlar olarak devlette çalışıyor veya Tanzimat reformlarıyla yeni açılan tıp, eğitim ve hukuk alanındaki modern mesleklerle uğraşıyorlardı. Her ne kadar imparatorluğun askeri akademileri hâlâ Müslümanlarla sınırlı olsa da, etkin bir şekilde Türk olmayanları, özellikle de Arap veya Kürt aşiretlerinden gelenleri memur olarak almayı hedeflediği için, bazı genç adamlar askeriyeye hizmet yoluyla orta sınıfa geçmenin yolunu buldular.[15] Yeni orta sınıfın ekonomik temelinin çeşitliliğine karşılık, gerçekten zengin ayan aileleri hâlâ büyük oranda şehirde gayrimenkullerin ve civardaki köylerdeki tarımsal arazilerin tasarrufunu ellerinde tutuyorlardı.

Gayrimüslimler Arap şehirlerindeki ticaret ve bankacılık sektörlerine hâkim olmalarına rağmen bunları tekelleştirmediler; birçok gayrimüslim girişimcinin gizli ortağı Müslüman'dı. Arap topraklarında ticari alanda Müslümanların devam eden varlığı, İzmir, İstanbul ve Selanik'in ticari ve finans hayatı gayrimüslimlerin hâkim olduğu imparatorluktaki genel koşullarla büyük tezat içindeydi. Bireyler dini çizgilerden çok kazanca odaklandıkları için bu tarz ticari ortaklıklar imparatorluğun son yıllarında Arap eyaletlerindeki mezhepçilik ihtiraslarını azaltmış olabilir.

Rakip ideolojiler

20. yüzyılın başında Arap orta sınıfı çeşit çeşit siyasi ve sosyal ideolojinin yayılması için bir hedef kitle oluşturdu. Ortadoğu'da modernliğin tanımlayıcı özelliklerinden biri yeni orta sınıfı oluşturanlara kendi siyasi kimliklerini keşfetme ve tekrar hayal etme imkânı tanımasıydı. Seçeneklerin başında Osmanlıcılık ve İslami modernizm geliyordu. Bölge nüfusunun çoğunluğu Müslüman olduğundan her ikisi de birincil siyasi ve sosyal kimlikte önemli bir yeniden şekillendirmeyi gerektirmiyordu. İki ideoloji de birbirini dışlamıyordu ve tek bir kişi apaçık bir çelişki olmaksızın her ikisini de benimseyebilirdi. İki ideoloji de modernizmi geleneğin rahatlığına tercih etti. Ayrıca hiçbiri siyasi düzene özellikle bir tehdit oluşturmadığı gibi, bu meseleleri araştıran yazarların her yerde bulunan hükümet sansürünün gazabına uğramaları daha radikal alternatifleri destekleyenlere göre daha azdı.

Osmanlıcılık Tanzimat reformcuları tarafından geliştirildi ve 1876 Anayasası'nda takdis edildi. Sultana sadakat nispeten anlaması kolay bir kavramdı ancak Osmanlıcılık yanlıları için ideolo-

15. Eugene Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *IJMES* 28, 1996, s. 83-107.

jilerinin bunun ötesinde neyi içerdiği konusunda tutarlı bir platform geliştirmek nispeten daha karmaşık bir işti. Bu muğlaklığın sonucu olarak, Arapça konuşan Hıristiyanlar ve Yahudiler kendilerini Osmanlı otağı altında gelenek olarak atalarından miras aldıkları cemaat kimliklerini sorgulamak zorunda kalmadan rahat hissedebilirlerdi. 1876 Anayasası yabancı ülkelerden gelenler ve yabancı bir ülkenin "koruması" altında olan eski Osmanlı tebaasından olanlar hariç, sultanın ülkesinde yaşayan herkesi Osmanlı olarak kabul ediyordu. Bu anayasa tarafından temsil edilen Osmanlıcılık İstanbul'da konuşulan Osmanlı Türkçesine devletin dili, İslam'a da dini olma ayrıcalığını verdi ancak bunların hiçbirini başka bir dil konuşana veya başka bir inanca sahip olana dayatmadı. Ancak, bu anayasada Osmanlıların yeni edinilmiş haklarının ve ayrıcalıklarının açık bir ifadesi olmaksızın, Osmanlıcılık popüler bir heyecan patlaması yaratamazdı. Sultanın Arap tebaası için geniş bir yelpazedeki kimliklerini barındırabilirdi ama onların yerini almadı. Güçlü bir vatanseverlik yalnızca statükoyu korumaktan daha ulvi bir amaç gerektiriyordu.

Osmanlı olup olmadıklarından emin olmasalar da sultanın Sünni Arap tebaasının çoğunluğu için İslam siyasi ve sosyal kimliğin temeli olmaya devam etti. Ancak 20. yüzyılın şafağında İslam'ın ne olduğu ile ilgili kavramlar daha önce hiç olmadığı kadar değişim içerisindeydi. Osmanlı yüzyılları boyunca tartışılmış Müslüman entelektüel düşüncesinin çeşitli kollarının güçlü yankıları hissediliyordu. Müslüman entelektüeller İslam'ın 18. yüzyılda uygulandığı haliyle hem Vehhabi hem de Nakşibendi eleştirilerini sindirmişti. Bu entelektüeller ayrıca can sıkıcı bir şekilde İslam'ın Müslüman toplumların Batı'ya oranla siyasi ve teknolojik olarak geride kalmalarının asıl nedeninin İslam olduğunu iddia eden Avrupalı Oryantalistlerin yazılarına da aşinaydılar. Giderek artan sayıda Müslüman entelektüel gelenek adı altında onlara intikal eden birçok uygulama ve düşünce biçimlerinin kısır ve değişmez hale geldiği ve hem sosyal hem de bilimsel ilerleme yolunda bir engel teşkil ettiğine dair inancın hem içinden hem de dışından gelen eleştirilere katılıyordu. İslam'ı tümüyle reddetmek ve Batı'yı benimsemek veya alternatif olarak Batı'yı reddedip Vehhabilerin önerdiği şekilde yalnızca arınmış bir İslam'da teselli bulmak yerine, bu entelektüeller inançlarının özünde Müslümanlığa ait olduklarını düşündükleri öğeleri canlandıracak ve çağdışı olarak görülen tarafları çıkaracak ortak bir nokta kurmaya inandılar.

Müslüman modernistler, Müslümanların bilimsel keşiflerde bir

dönem dünyaya önderlik ettiklerini göz önüne alarak, İslam'ın özü gereği bilgi ve ilerlemeye karşıt olmadığı saptamasını yapıyorlardı. Avrupalı Aydınlanma'nın bilinemezciliğini reddederken, Hıristiyanlığın bilimsel ilerlemeye zarar ziyan bir dini sistem olduğunu düşünen Aydınlanma düşünürlerine katılmış olabilirler. Ancak İslam onlar için kesinlikle ilerici bir dindi. Cemaatin ilk yüzyıllarında yaşadığı İslam'a dönüş, onlara göre, Müslüman toplumun gelişmesine yol açmış olan inanç ve bilim arasında bir uyum yaratacak ve Müslümanların İslam'ın "altın çağı"nda olduğu üzere gelişen medeniyetler arasında hak ettikleri yeri almalarını sağlayacaktı.

Müslüman yenilikçilerin çoğu "atalar" anlamına gelen selef kelimesinden gelen yeni bir düşünce akımı olan Selefilik hareketine katıldılar. Hz. Muhammed'in yaşayan örneğinden ilham almış ilk nesil Müslümanların daha sade, dolayısıyla daha saf İslam'ına geri dönmenin, çağdaş Müslümanları Bağdat'ın 1258'de yıkılışının ardından Müslüman cemaatin kendi "karanlık çağlarında" ortaklaşa sahip olduğu gerici yükten özgür kılacağına inandılar. Bugün, Selefilik terimi Batı'da birçok kişi için Taliban benzeri Müslüman köktencilerin imgelerini akla getiriyor. Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab Müslümanları Hz. Muhammed'i çevreleyen özgün Müslüman cemaatin yaşam tarzına dönmeye çağırdı ve onun katı literalist ve köktenci İslam vizyonu 21. yüzyıl İslamcılarının inançlarının merkezinde yatıyor. Ancak hiçbir şey 20. yüzyılın ilk on yılında, Muhammed Abduh'un (ö. 1905) entelektüel liderliğindeki Müslüman âlimlerin İslam kaidelerini Batı'nın bilimsel, teknolojik, sosyal ve siyasi yenilikleriyle bağdaştırmaya çalıştığı, Selefiye'nin Kahire'deki anlamından daha ötede olamazdı. İbn Abdü'l-Vahhab ve Abduh'un Selefiye'sinin çağrışımları ataların İslam'ına geri dönüşü talep edebiliyordu. Yalnızca, her biri bu taleple farklı bir anlayışı kastediyordu.

Her ne kadar 20. yüzyılın başında Kahire'de kendini Selefilik tarafına ait görenler İslam ve Batı'daki haliyle modernliği birbirine ters kavramlar olarak görmeseler de, bazılarının geçmeye hazır olmadığı kültürel sınırlar vardı. Kasım Emin (ö. 1908), Abduh'un Suriye ve Kürt kökenli olan bir öğrencisi, 1899'da Kahire'de *Tahrir el-mar'a* (Kadınların Özgürleşmesi) adında bomba gibi bir başlığı olan kitap yayımladı. Kasım Emin, Müslüman metinlerinin liberal bir okumasına dayanarak, Batı karşısında Müslüman toplumun çöküşünün Müslüman kadınların sosyal izolasyonundan kaynaklandığını söyledi. Hem Müslüman erkekler hem de kadınlar için anahtar gelişimin eğitimde yattığı-

nı, böylece kadınların kamusal alana peçesiz çıkma haklarının olduğu ve kazançlı bir iş sayesinde kendi gelirlerini elde ettiği modern bir Müslüman toplum inşa etmede tamamıyla yer alabileceklerini düşünüyordu. Emin argümanlarını desteklemek adına hem Kuran'a hem de hadislere atıfta bulunsa da, Müslüman muhafazakârlar tarafından ciddi bir şekilde Müslüman aileyi yıkma teşebbüsüyle suçlandı.

Abduh öğrencisini yüzüstü bıraktı ve Emin 1901 yılında *el-Mar'a el-Cedide* (Yeni Kadın) adında ikinci bir kitap yayımladı. Bu gözden geçirilmiş eserde kadın haklarıyla ilgili argümanları İslami emsallerinden çok, büyük oranda Avrupalı sosyal teorisyenlere dayanıyordu. Eserinin gözden geçirilmiş versiyonunda, Emin Müslüman toplumunda kadınların eşit statüde olmama suçunu İslam'ın Müslüman erkekler tarafından sosyal inşası yerine bir inanç sistemi olarak İslam'a kaydırdı.[16] Kasım Emin'in eseriyle ilgili tartışma, modernliğin açıkça ifade edilen vizyonuna doğru gelişmeyi engelleyenin İslam mı yoksa sadece sorunun bilgisiz Müslümanlardan mı kaynaklandığı sorusu üzerinden toplumlarını modernleştirmek isteyen Müslüman entelektüeller arasında giderek büyüyen bir uçurum olduğunu gösterdi. Kısaca, Emin'in ilk kitabındaki analizine mi yoksa ikinci kitabındakine mi katılıyorlardı? Bu günümüze değin yankıları süregelen bir tartışmadır.

Her ne kadar Kahire İslami modernite hakkındaki Selefi tartışmanın merkezi olsa da, Şam şehri son Osmanlı yüzyılında reform söylemine katkıda bulunan âlimler yetiştirdi.[17] Suriyeli âlimler hem bakış açıları hem de esinlendikleri metinler açısından Kahire'deki çağdaşlarından daha muhafazakâr olma eğilimi gösterdiler. Mısır'ın 1882'de İngilizlerce işgal edilmesi oradaki entelektüelleri bunun nasıl olabildiği ve daha önemlisi bu durumun nasıl tersine çevrilebileceği konusunda sorgulamaya itti. Bu yüzden de statüko birçok Mısırlı entelektüel için bir seçenek değildi ve radikal bir değişim düşünülebilirdi. Avrupa'da tetiklenen gelişmelerin etkileri Suriye'nin iç kesimlerine yavaş ulaştı; modernliği oluşturan şeyin ne olduğu sorusu Şam ve Halep'te Kahire'de olduğundan daha az varoluşsal bir meseleydi. Tasavvuf ve İbnü'l-Arabi'nin eserleri Kahire'deki entelektüel söylem-

16. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford: Oxford University Press, 1962, s. 164-70.

17. Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001; David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

de İslam'ın gerici geleneksel̇ciliğe dönmesine kısmen yol açtığı gerekçesiyle büyük oranda gözden düşmüşken, Şam'da aralarında İbnü'l-Arabi camisinde gömülü olan Abdü'l-Kadir el-Cezairi (ö. 1883) ve Ahmed Abidin'in (ö. 1889) de olduğu bazı entelektüeller İbnü'l-Arabi geleneğini canlı tuttular. Belki de onlar için Osmanlı yüzyıllarında şehirleriyle bu kadar özdeşleşmiş birinden vazgeçmek daha zordu. Şam'ın evlat edindiği bir diğer oğlu olan İbn el-Teymiye, şehirdeki âlimleri nesiller boyunca destekleyen alternatif entelektüel gelenek ile tasavvuf arasında devamlılık sağlayarak şehirdeki diğer âlimlere ilham vermişti. Tahir el-Cezairi (ö. 1920) ve Abdü'l-Razzak el-Bitar (ö. 1917) da olmak üzere, ilimlerini sonraki gruba dayandıranlar doğrudan Muhammed ibn Abdü'l-Vahhab'ın yazılarından ilham aldılar ve İslam'ın daha katı bir yorumuna dayanan ve Avrupalı sosyal teoriyi içermeyen bir toplumsal reforma çağrı yaptılar.[18] Şam imparatorluk dahilinde kalırken, onun âlimleri konu kültürel milliyetçiliğe geldiğinde Kahire'deki emsallerinden daha farklı endişelere sahiptiler.

Arap milliyetçiliği etnik çizgiler üzerinden imparatorluğun parçalanmasına sebebiyet vereceğinden, Osmanlı sultanı ve Arap tebaası arasında devam eden ilişkiyi İslami modernlik söyleminden daha fazla bozma potansiyeline sahipti. Arap milliyetçiliği çalışan akademisyenler, ideolojinin tam olarak ne zaman yaygın popüler bir fenomen olarak ortaya çıktığıyla ilgili tartıştılar ve 20. yüzyılın başında bazıları, Arap milliyetçiliğinin Abdülhamid döneminin sonunda zaten açıkça ifade edildiğini ileri sürdüler. 20. yüzyılın sonraki dönemlerinde yazan tarihçiler ise siyasi Arapçılığın yükselişinin köklerini Jön Türkler dönemine, hatta daha da ileriye ittiler.[19] Yeni ortak görüş imparatorluktan ayrılıp bağımsızlığını elde etmeyi hedefleyen Arap hareketinin nispeten geç ortaya çıktığı ve büyük oranda hamilik için devlet tarafından ihmal edildiğini hisseden yeni orta sınıf tarafından desteklendiği yönünde. Buna rağmen, büyük oranda eski ayan ailelerinden gelen ve askerlikte hizmet vererek veya toprak elde ederek devletten yararlanan bu bireyler kendileri için mümkün olan son noktaya kadar Osmanlılara sadık kaldılar.[20]

Sultanın Arap tebaası içerisinde bağımsızlığı hedefleyen az bir

18. Weismann, *Taste of Modernity*, s. 275-91.

19. C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana: University of Illinois Press, 1973; Kayalı, *Arabs and Young Turks*.

20. Michael Provence, "Ottoman Modernity, Colonialism and Insurgency in the Interwar Arab East", *IJMES* 43 2011, s. 205-25.

kesim varken, ister sultanın Arap eyaletlerinde, isterse Kahire'de İngiliz "koruması" altında olsun, Arapça konuşan entelektüellerin çoğu gururlu bir şekilde kültürel miraslarının farkındaydı. Bu genellemeye bir istisna kökenlerini 7. yüzyıldaki Arap fatihlerin öncesine dayandıran bir Lübnan milli kimliği oluşturmak isteyen bazı Marunî entelektüeller tarafından ortaya konuldu. Ancak onlar azınlığın içinde farklı bir azınlık gruptular ve Butrus el-Bustani (ö. 1883) gibi Beyrut'taki diğer Hıristiyan entelektüeller mezhepsel sınırların ötesinde bir Arap kültürel birliği kavramını benimsedi.[21] Müslüman entelektüeller için Arap geçmişiyle duyulan gurur Osmanlı idaresinin ilk üç yüzyılı boyunca hâkim bir motifti. Sadece bu gurur imparatorluğun son yüzyılında yoğunlaştı.

Yeni orta sınıf atalarının geçmişiyle ilgili bilgiye ulaşmak istedi ve Cürci Zeydan (ö. 1914) gibi popüler yazarlar geçmişteki kahramanlar ve onların kahramanlıklarıyla ilgili bir sürü hikâye şekline sokulmuş tarihler üreterek bu ilgi üzerinden fayda sağladılar. Mehmed Ali tarafından Kahire'de görevlendirilen Bulak Yayın ile başlayan ve sonra Beyrut ile İstanbul'daki diğer bazı yayınevleri İslam'ın "altın çağı"nda üretilmiş olan bazı eserleri onları ilk defa okuyacak çok daha geniş bir okuyucu kitlesi için erişilebilir kılarak bastı. Bulak Yayın gibi bazı yayınevleri devlet teşebbüsüyle meydana gelmişti ama bazıları özel olarak yerel yatırımcılar tarafından finanse ediliyor veya misyoner gruplar tarafından destekleniyordu. Yazıldıkları dilin birçok kimse için zor olmasından dolayı, yeni orta sınıfın belki de sadece çok azı bu klasikleri okumasına rağmen, bu eserler çoğunlukla popüler gazetelerde özetleniyor ve yeni okulların müfredatında öğretiliyordu. Kısa bir süre sonra, neredeyse her Arap şehri Arap geleneğinin hem klasiklerini, hem de Batılı eserlerin tercümelerinin bütçeye uygun baskılarını satan bir kitapçı dükkânına sahip oldu. Yeni edebi Arapça dili şekillenirken, şiir, tarih ve bilimsel konularda yeni eserler üretildi. Bu artan tarihsel kültürel bilinçliliğin işareti olarak, yeni meskûn mahallelerdeki sokaklar İbn Dina, Ebu Nuvas, İbn Haldun ve diğerleri gibi Arap geçmişinin kültürel kahramanlarının isimlerini aldı.

Öte yandan gurur, Arapça konuşan herkes için bir Arap etnik kimliği mefhumu yaratmak zorunda değildi. Kuzey Afrika ve Mısır'daki entelektüeller, kendilerini illaki de Arap olarak tahayyül etmiyorlardı. Kuzey Afrika boyunca bölgenin Avrupalı güçler ta-

21. Ussama Makdisi, *The Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008, s. 187-213.

rafından işgali her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sözde kuzenleriyle kültürel benzerliklerinin farkında olsalar bile Arapça konuşan entelektüeller için ulusal meseleyi yerel bir hale getirdi. Popülist Saad Zaglul (ö. 1927) ile ortaya çıkan milliyetçi slogan "Mısır Mısırlılarındır" idi. Belki de ülkenin İngiliz işgali nedeniyle, etnik kimlikten öte bölgesel kimlik Mısır'da popüler basında göz önünde oldu. Hatta Yakub Sannu (ö. 1912) gibi bazı entelektüeller Kahire'deki yüksek tirajlı gazetelerde ve sahnede günlük Mısır Arapçasının kullanımını teşvik ettiler.[22] Sadece yazılı medyada Pan-Arap kültürünün kimliğinin yeni bir işareti olarak ortaya çıkan modern standart Arapçanın kullanımını teşvik eden kültürel milliyetçiler için bu bir aforoz olarak görülecektir.

Bağdat, Şam ve Halep'te, Arap kimliği ile İslam, çoğu Müslüman bu ikisini birleştirmekte bir çelişki görmediği için sıkı bir şekilde iç içe geçmiş olarak kaldı. Arap geçmişine dair gurur onlar için Müslüman geçmişine dair gurur demekti. Şibli Şumayyil (ö. 1917) ve Farah Antun (ö. 1922) gibi ağırlıklı olarak Beyrut'ta ikamet eden Hıristiyan entelektüeller 19. yüzyılın ikinci yarısında kimliklerini Arap olarak ifade etmeye başlamışlardı.[23] Bu sosyal yapı imparatorluğun son yıllarında kendilerini Arap olarak tanımlamaya başlayan yeni orta sınıf bazı Hıristiyanlar arasında yayıldı. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Birleşik Devletler'e ulaşanların çoğu göçmen bürosu memurlarına kendilerini Arap olarak değil de Suriyeli olarak tanıttıkları için bu özdeşleşmenin ne kadar yaygınlık kazandığı belli değildir. Müslüman yazarlar Arap ailesine üyeliği kendileriyle aynı inancı paylaşmayanları da kapsayacak şekilde genişletmeye hazırdılar ancak 20. yüzyılın ilk on yılında yazanların çoğu Arap kimliğini sadece laik bir kimlik olarak belirlemeye yönelik her girişimi reddedecekti. 1914'e gelindiğinde, "millet"i dini farklıları da içeren ve sadece anadil üzerinden tanımlayan bir kavram olarak tahayyül eden birçok Arapça konuşan entelektüel tarafından önemli psikolojik adımlar atılmıştı.

Birkaç on yıl öncesinde Suriye, Filistin ve Lübnan'a ait olacak nüfusları bölen mezhepsel ayrılıklar düşünüldüğünde, Arapları bir birim olarak görecek etnik tanımlamaya doğru deneme niteliğinde bir adım önemliydi. Daha dikkat çekici bir nokta ise, imparatorluğun geri kalanında dinin, görünüşte kolektif kimliğin Yunanlılar, Bulgarlar gibi etnik bir etikete sahip olduğu zamanda bile, dili

22. M.M. Badawi, "The Father of Modern Egyptian Theatre: Ya'qub Sannu", *Journal of Arabic Literature* 16 1985, s. 132-45.

23. Hourani, *Arabic Thought*, s. 245-259.

gölgede bırakıyor oluşuydu. Ortak dile rağmen, Girit Adası'nda Yunanca konuşan Müslümanlar, Hıristiyan komşuları tarafından Bosna ve Bulgaristan'daki Slavca konuşan Müslümanların durumunda olduğu gibi Türk olarak tanımlanmışlardı. Anadolu'da, Türkçe konuşan Hıristiyanlar pazar günü hangi ayinde dua ettiklerine bağlı olarak Yunan veya Ermeni'ydiler. Ne kendileri ne de Müslüman komşuları onları Türk sayacaktı. Arap eyaletlerinin dışında, Arnavutluk olacak topraklarda entelektüeller kendi milli topluluklarını sadece dil bazlı bir ortaklık üzerinden tasavvur ettiler.[24] Osmanlı İmparatorluğu bağlamında, Arap milliyetçiliği ise kapsayıcı ve mezhepsel olmayan "millet" tanımı ile nispeten eşsizdi.

Halifelik meselesi

Halifelik Abdülhamid'in saltanatında dini ve milli kimliklerle ilgili çeşitli meselelerin içinde kırılarak yansıdığı bir prizma görevi gördü. 1876 Anayasası'nın 3. ve 4. maddeleri Osmanlı sultanını "İslam dininin koruyucusu" bir halife olarak tanımlamıştı. Daha önce tartışıldığı üzere, sadece birkaç Arap müellifin sultanın halifelik unvanını talep etmesini meşrulaştıracak yorumlarda bulunmasına rağmen, sultanlık ve halifelik önceki yüzyıllarda Osmanlı dini düzeninde genel olarak birleştirilmişti. Bu kayıtsızlık 19. yüzyılda birçok Müslüman gözlemci Avrupa'nın Ortadoğu'daki emperyal hırslarının sert gerçekliğiyle karşılaşınca değişti. Sultan II. Abdülhamid sadece Osmanlı hanedanının halife olabileceğini iddia eden 16. yüzyılda ortaya atılmış hak talebini uluslararası bir mesele olarak tekrar gündeme getirdi. Dedesi Sultan II. Mahmud ise tam aksine, 1823 Erzurum Antlaşması'na göre halifelik unvanını İran'daki Feth Ali Şah ile paylaşmaya rıza göstermişti.[25] Abdülhamid'in talebine rağmen, ne Fas'taki Sultan Mevlay Hasan ne de Mısır'daki Hıdiv İsmail veya Tahran'daki Nasir el-Din Şah kendisini halife olarak tanıdı. Öte yandan, Avrupa koloni idaresi altında Hindistan, Güneydoğu Asya ve Afrika'da yaşayan Müslümanlar Osmanlı İmparatorluğu'nu kendilerine Avrupalı emperyalistlere karşı yardım etmeye muktedir, ayakta kalan son Müslüman devlet olarak gördükleri için sultanın halifelik unvanını tanıma konusunda daha istekliydiler.

İmparatorlukta Abdülhamid'in otoritesi altında veya Kahire'de

24. Stavro Skendi, *The Albanian National Awakening*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

25. Bruce Masters, "The Treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the Changing Status of Iranians in the Ottoman Empire", *The Journal of the Society for Iranian Studies* 24, 1991, s. 3-16.

yaşayan Müslüman Arap entelektüeller içinse, halifelikle ilgili meşru talep konusu daha karmaşıktı. Bazıları atalarının yaptığı gibi Hz. Muhammed'e atfedilen hadisi işaret ederek sadece Kureyş kabilesinden birinin cemaate liderlik edebileceğini dile getirecekti. İmparatorluk içinde bazıları İslam'ın koruyucusu olarak sultanın onların sadakatini hak ettiği konusunda hemfikirdi ancak onu halife olarak kabul etmiyorlardı. Öte yandan, Hıristiyan orduları ardı ardına Müslüman ülkelerini işgal ettikçe, Abdülhamid'in halifelik iddiasını kabul etme konusundaki tereddüt azaldı. Yine de, Abdülhamid'in halifeliğinin Müslüman geleneğindeki ilk dört halifeninkiyle (*Hulefa-i Raşidin*) aynı olmadığına dair genel bir ret de söz konusuydu. Ancak, zaman içerisinde, bazı âlimler İstanbul'dan yayılan propagandayla aynı çizgide, anlaşılması daha güç bir akıl yürütme yoluyla sadece Osmanlı sultanının bu unvana sahip olabileceğini arz ettiler. Böylece, sıklıkla Müslümanları kâfirlerin veya sapkınların işgalinden koruma gereğini hatırlatarak, Osmanlı sultanının halifelik imtiyazı iddiasına meşruiyet kazandırdılar.

Beşinci bölümde gördüğümüz üzere, bir Osmanlı sultanını halife olarak tanıyan ilk Arap âlimlerinden biri Şamlı âlim Muhammed Emin ibn Abidin idi. İbrahim Paşa'nın işgali altında yaşarken, siyasi tercihlerini büsbütün gözden geçirmek zorunda kaldı. Mürtet olarak gördüğü bir adamın idaresine razı olacaktı veya niçin isyanın gerekli olduğunu meşrulaştıracaktı. İbn Abidin Sultan Mahmud'un meşru halife olduğunu onaylayarak ikinci yolu seçti. Ancak bunu yaparken bile, *Hulefa-i Raşidin*'in "birinci derecedeki" halifeliği ile Osmanlı hanedanının "ikinci derecedeki" halifeliği arasında bir ayrım yaptı. Bununla birlikte, Müslümanların hukuki egemenliğini idame ettirdiği, kâfirlere ve sapkınlara karşı cihat yaptığı sürece Osmanlı sultanına halife olarak sadakatlerini ifade etmek zorunda olduklarını yazdı.

Yarım yüzyıl sonra, yine Şam'da olan Abd'ül-Razzak el-Bitar Osmanlı hanedanının halifelik unvanı konusunda tek iddia sahibi olduğunu meşrulaştıran farklı bir gerekçe sağladı. *Tabakat*'ında Sultan II. Abdülhamid için yazdığı maddede, el-Bitar sultanın unvanları arasında "Arapların ve Acemlerin Sultanlarının Sultanı" ve daha önemlisi, "Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi" ve "Müminlerin Kumandanı" unvanlarını sıraladı. Tarihsel olarak, Arap yazarlar son iki unvanı sadece halifeler için kullanmışlardı.[26] İlaveten, el-Bitar Mısır idaresine karşı 1883'te Hartum'da Mu-

26. 'Abd al-Razzaq al-Bitar, *Hilyat al-bashar fi ta'rikh al-qarn al-thalith 'ashar*, 3 cilt. Şam: Majma'al-Lugha al-'Arabiyya bi-Dimashq, 1961, 1963, cilt I, s. 797.

hammed Ahmed'in yükselişinden yani Abdülhamid'e karşı Mısır üzerinde meşru bir hükümdardan söz etti. El-Bitar, Muhammed Ahmed'in Müslümanların kıyamet gününden önce, ahir zamanda bir adalet çağı getireceğine inandıkları mehdi unvanını haklı bir şekilde talep edip edemeyeceği üzerine uzun bir tartışmaya girişti. El-Bitar bu iddiada bulunan çeşitli sahte tarihi figürlerden ve Muhammed Mehdi el-Muntazar'ın bu işlevi gerçekleştireceğine dair Şii inancına işaret etti.

El-Bitar daha sonra ilginç bir biçimde yazarını İbnü'l-Arabi'dense 13. yüzyıl mutasavvıfı olan el-Şeyh Salah el-Din el-Safedi olarak tanıttığı, dördüncü bölümde bahsi geçen Osmanlı hanedanının mehdinin gelişine kadar sultanlığı elinde tutacağını öngören *el-Şecere el-numaniyye* eserinden alıntı yaptı.[27] El-Bitar İbn Teymiye geleneğinin öğrencisiydi ve söz konusu eserin yazarını yanlış vermesi büyük ihtimalle İbnü'l-Arabi'nin yazılarını sapkınlıkla bir gören risaleler yazmış olmasından kaynaklanıyordu. Ancak görünen o ki el-Bitar bu kehaneti doğru kabul etti ve Sudan'daki ayaklanmaya dair tartışmasını dairesel bir argümanla noktaladı. Sultan Abdülhamid tüm Müslümanların meşru ve cihanşümul halifesi olduğundan, Muhammed Ahmed iddia ettiği üzere mehdi olamazdı çünkü kendi meşru hükümdarına karşı bir isyan içerisindeydi. "Asıl" mehdi meşru padişahına karşı ayaklanarak Tanrı'nın kanununu ihlal etmezdi. Bu nedenle Muhammed Ahmed yaptığı hareketler nedeniyle, iddia ettiği kişi olmadığını kanıtlamış oluyordu. Ancak el-Bitar, Sultan Abdülhamid'e halife unvanını bağışlasa bile, İbn Abidin tarafından formüle edilen *Hulefa-i Raşidin*'in "birinci derecedeki" halifeliği ile Osmanlı sultanlarının "ikinci derecedeki" halifeliği arasındaki ayrımı muhafaza etti.

Sultan Abdülhamid'in idaresinden büyük bir övgüyle bahsettiği düşünüldüğünde şaşılmayacak bir şekilde, el-Bitar, sultanın halifelik iddiasının belki de en önemli Arap destekçisi Ebu el-Huda el-Seyyadi (ö. 1909) ile ilişkilendirildi.[28] Ebu el-Huda önde gelen sadık meşrutiyetçi ailelere karşı Halep'teki saltanat yanlısı grubun yanında saf tutarak, Kuzey Suriye'nin bir köyünden gelen kırsal kökenlerinden hızlıca sıyrıldı. Halep'te Ebu el-Huda'nın şerif statüsü iddiasına şüpheyle bakanlar olsa da, 1873'te genç bir yaşta, saygın bir statü olan *nakibü'l-eşraf* yani

27. a.g.e. cilt I, s. 804.

28. Thomas Eich, "The Forgotten *Salafi* Abul-Huda as-Sayyadi", *WI* 43, 2003, s. 61-87.

Peygamber'in soyundan gelenlerin temsilcisi olmayı elde edebilmişti. Bu statünün, büyük oranda törensel olsa da, Halep'te büyük bir saygınlığı vardı ve tarihsel olarak şehrin ayan ailelerinden birinin ahfadına aitti. Ancak Ebu el-Huda'nın daha büyük hırsları vardı ve 1878 yılında sultanın gözüne girmişti bile. Bir rivayete göre, rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve onun Sultan Abdülhamid'e şahsen ve özel olarak iletmesi için kendisine önemli bir mesaj verdiğini söyleyerek İstanbul'daki Yıldız Sarayı'na gelmişti. Ancak anlaşılan o ki hiç Türkçe bilmediğinden ve sultan da Arapça bilmediğinden, Ebu el-Huda sultanın adamları tarafından saraydan kovulmuştu. İki gün sonra ise saraya akıcı bir şekilde Türkçe konuşarak dönmüş ve böylece hiçbir aracı olmaksızın Peygamber'in mesajını iletebilmişti. Sultanın bu değişim karşısında merakı uyanmıştı ve Halep'teki casuslarından da Ebu el-Huda'nın gerçekten de hiç Türkçe bilmediği duyumunu alınca, büyülenmişti. Öyle görünüyordu ki, Peygamber, Ebu el-Huda'nın ezoterik bilgiye dair iddiasının haklılığını göstermek için dilsel bir mucize göstermişti.[29] Bu olaydan sonra, Ebu el-Huda sultana ruhani rehber olarak hizmet etti ve onun Arap topraklarında popüler olan ancak İstanbul'da neredeyse hiç bilinmeyen Rıfaiye tarikatına girmesine önayak oldu. Başkentteki Jön Türk fraksiyonu Ebu el-Huda'yı sultan üzerinde tabi olmayan bir kontrol kurmuş olan dini bir şarlatan olarak gördü. Ayrıca Arapların sözde batıl inanç ve geri kalmışlığını ima ederek, onun Arap kökenlerine yüklendi.[30] Ancak Ebu el-Huda'nın saraydaki pozisyonu güvencedeydi. Kendini sultanın Arap uzmanlarından biri konumuna yükselten Ebu el-Huda, Arap kardeşlerini sultanın cihanşümul halifelik iddiasını onaylamaya teşvik ediyordu.

Ancak, herkes bunu yapmaya hazır değildi. Arap muhaliflerden en ünlüsü Abdurrahman el-Kevakibi (ö. 1903) idi. El-Kevakibi daha eski olmasa bile Halep'te en azından 16. yüzyıldan beri öne çıkan bir ayan ailesinin oğlu idi. İş ortağı Haşim el-Harrat ile birlikte, 1878'de Halep'in ilk özel gazetesini basmaya teşebbüs etti ancak Osmanlı otoriteleri tarafından durduruldu. 1880'de, Halep'e yeni vali Cemal Paşa atandı ve bu ikilinin ikinci teşebbüsü olan *el-İtidal* adında hem Arapça hem de Osmanlıca gazeteyi kapattı. Bu el-Kevakibi'nin otoritelerle çatışmasının sonu değildi. 1886 yı-

29. Ibrahim al-Muwaylihi, *Spies, Scandals, and Sultans: Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire, Ma Hunalik* çevirisi, çev. Roger Allen, Lanham, UK: Rowman & Littlefield, 2008, s. 134-6.

30. Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", *MES* 15, 1979, s. 131-53.

lında, huzursuz bir avukat olan Zirun Çikmakiyan, Cemal Paşa'ya suikast düzenledi. Cemal Paşa Çikmakiyan'ın tek başına hareket etmediğine emindi ve el-Kevakibi ile birlikte Hüsameddin el-Kudsi ve Nafi el-Cabiri'yi de suikasta suç ortaklığından tutuklattı. Hepsi şehrin ayanının önde gelen üyeleriydiler. El-Cabiri Osmanlı Meclisi'inde Halep'i temsil etmişti ve hem el-Kudsi hem de el-Kevakibi şehirdeki meşrutiyetçi grupla ilişkiliydi ve Ebu el-Huda'nın ele geçirdiği güce karşı olan gruptandı. Sonuç olarak üçü de bir suçlama olmaksızın bırakıldı.[31] El-Kevakibi Halep'teki basın sansürü rejiminden rahatsızlık duyup 1898'de *Taba'i el-istibdad* (Tiranlığın Nitelikleri) ve *Ümmü'l-Kurra* (Şehirlerin Anası) adlarındaki iki eserinin basıldığı Kahire'deki nispi özgürlüğü tercih etti. İkinci kitabın ismi Mekke'nin takma adını andırıyordu ve bu kitabında el-Kevakibi Türklerin kendi gözetimleri altında İslam'ın bozulmasına izin verdiklerini iddia etti. Ona göre sadece merkezi Mekke'de olan yeniden güçlenmiş bir Arap halifeliği dini koruyabilir ve Müslüman topraklarını Avrupa etkisinden özgür kılabilirdi.

El-Kevakibi'nin analizi Kahire'deki başka bir Suriyeli sürgün Louis Sabuncu'nun gazetesinde 1881'de yerinde bir isimle yayın hayatına başlayan *el-Hilafe* (Halifelik) adlı gazetesindeki Hamid karşıtı çizgiyi andırıyordu. Benzer bir şekilde, İslam uzmanı İngiliz araştırmacı ve bir zamanlar Foreign Office (Dışişleri) çalışanı olan Wilfred Blunt 1882'de basılan *The Future of Islam* (İslam'ın Geleceği) adlı kitabında Arap halifeliğine dönmeyi önermekteydi.[32] Blunt'un, El-Kevakibi'nin kitabına ilham vermiş olması muhtemel kitabı, halifelik için olası Arap isimleri listeledi ve görünen o ki en mantıklı seçenek olarak soyları tartışmasız bir şekilde Kureyş'ten gelen Mekkeli Haşimiler üzerinde karar kıldı. Kahire'deki İngiliz derin devletinin iki imparatorluk arasında savaş çıkması halinde Abdülhamid'in halifelik iddiasının Mısır'da siyasi huzursuzluğa yol açabileceği konusunda endişeliydiler. Sonuç olarak, el-Kevakibi'nin Osmanlı despotizmine getirdiği eleştiri onların stratejik düşünmelerinin önüne geçmişti. İngiliz ajanları, bu eserin kopyalarını gizlice bir isyanın temelini atacağını umdukları Osmanlı Arap topraklarına soktular.

Ancak el-Kevakibi'nin Arap halifeliğine dair çağrısı Kahire'de-

31. Al-Tabbakh, *A'lam al-nubala*, cilt III, s. 381-3; 393-4; al-Ghazzi, *Nahr al-dhahab*, cilt III, s. 410-11.

32. Wilfrid Blunt, *The Future of Islam*. London: Keegan Paul, Trench, 1882, s. 90-118; Ş. Tufan Buzpınar, "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1977-1882", *WI*, New Series, 36, 1996, s. 59-89.

ki Arap entelektüelleri ya da Arapça konuşan diaspora arasında az miktarda yankı buldu. Bu tabii ki de sansürün sultanın otoritesini yüzeysel bile olsa baltalayacak her öğenin dikkatli bir biçimde ortadan kaldırdığı Osmanlı kontrolü altındaki Arap topraklarında imkânsızdı.[33] Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen Arap sürgünler için asıl siyasi mesele Abdülhamid'in halifelik talebi hakkı olup olmadığı değil, ancak 1876 Anayasası'nı tekrar yürürlüğe koymak gerekliliğiydi, böylece Osmanlı İmparatorluğu kendisini korumak için canlanabilir ve Avrupalı güçlerin Müslüman topraklarını daha fazla işgal etmesinin önüne geçebilirdi. Halifelik, geriye dönüp bakıldığında, Avrupalı emperyal tasarımcılar için ya kendi imparatorluklarında kitlesel bir Müslüman ayaklanma paranoyası ya da bu unvana sahip olmak için alternatif bir Arap adayı çıkması durumunda Osmanlı İmparatorluğu'nun çözüleceği iyimserliğini yaratarak abartılmış bir meseleydi. Bu mesele Abdülhamid'in egosuna dalkavukluk rolü oynamayı amaçlayanların dışında Arap Müslüman entelektüellerinin çoğu arasında çok az tartışmaya sebep oldu. Sultanlığın/halifeliğin Osmanlı rejimi içerisinde hangi rolü oynayacağı meselesi başkentte çok kısa bir sürede karara bağlanacaktı.

Jön Türk Devrimi

Merkezi Selanik'te bulunan Osmanlı Üçüncü Ordusu, Nisan 1908'de ayaklandı ve 1876 Anayasası'nın tekrar yürürlüğe konulmasını talep etti. Şehir Avrupa kıtasındaki Osmanlı İmparatorluğu'nun son kalıntıları arasındaki tartışmalı Makedonya bölgesinde yer alıyordu. Yunanlılar, Bulgarlar ve Makedonyalıların hepsi şehrin kendilerine ait olduğunu iddia etti ve Osmanlı yetkilileri dehşetli zamanların dehşetli önlemler gerektirdiğini hissettiler. Kendilerini Jön Türkler olarak adlandıran bu kişiler gizli bir topluluğun üyeleriydiler ve imparatorluğu kurtarmanın tek yolunun Abdülhamid'in otokrasisini sonlandırmak olduğu düşüncesindeydiler. Gerginlik Birinci Ordu'nun isyancılara katıldığı başkente yayıldı ve 23 Temmuz 1908'de bir grup yetkili Sultan Abdülhamid'i 1876 Anayasası'nı tekrar yürürlüğe koymak için zorladı. Yeni seçimler yapıldı ve Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı 17 Aralık 1908'de toplandı.

33. Cesar Farah, "Censorship and Freedom of Expression in Ottoman Syria and Egypt," *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* içinde, der. William Haddad ve William Ochsenwald. Columbus: Ohio State University Press, 1977, s. 151-94.

31 Mart 1909'da, muhafazakârlar İstanbul'da dindar öğrenciler ve şüpheli bir örgüt olan İttihad-i Muhammedi tarafından desteklenen bir ayaklanma sahnelediler. Karşı devrimcilerin hedefleri Abdülhamid'in tüm gücünü restore etmek ve meclisi feshetmekti. İmparatorluğun birçok yerindeki muhafazakâr gruplar isyanı kendi şikâyetlerini ifade etmek için bir fırsat olarak kullandılar. Güneydoğu Anadolu'daki Adana eyaletinde bu şikâyetler dini bir boyut kazandı. Müslüman çeteler bölgenin kasaba ve şehirlerindeki Ermeni mahallelerine saldırdılar ve binlerce değilse de yüzlerce komşularını öldürdüler. Yakındaki Halep'te, her ne kadar şehrin Ermenileri bela korkusuyla günlerce evden çıkamasa da, dini şiddet Müslüman ayanın gerginlikleri yatıştırmada hızlıca eyleme geçmesi sayesinde kontrol altına alındı.[34] Şam ve Bağdat'taki yerel ileri gelenler, güçlü bir sultanın kendi çıkarlarına en iyi şekilde hizmet edeceği için, darbe teşebbüsünü Anayasa'ya karşı destek sağlamak ve mutlakıyetçiliğe dönüş için kullandılar.[35] Her ne kadar ayaklanma imparatorluk içindeki derin sosyal bölünmelere işaret etse de, Osmanlı ordusu düzeni tekrar sağlayabildi. Sultan Abdülhamid yerine kardeşi IV. Mehmed'in geçmesiyle tahttan indirildi. Sabık sultan ise ironik bir şekilde devrimin çıktığı şehre Selanik'e sürgün edildi.

Arap topraklarında Jön Türk Devrimi darbesine karşı tepkiler karışıktı. Yeni orta sınıf bunu gelişime dair bir adım olarak gördüğü için iyi karşıladı ancak sultanın rejiminden çıkar sağlayan eski ayan ailelerinin çoğu kanunlar tarafından yönetilen bir sultanlık prensibine dönüş konusunda emin değillerdi. Öte yandan, birçoğu seçimden yanaydı ve genellikle ilk meclis örneğinde olduğu gibi, 1908'de Arap eyaletlerinden seçilen altmış delegenin çoğunluğu ayan ailelerindendi. Halep'in delegelerinden biri olan Nafi el-Cabiri, 1876'dan 1908'e kadar iki mecliste de temsilci olmuştu. Arap eyaletlerinden gelen delegelerin katılımına rağmen, basın kanunları aniden öncekine göre daha özgür olduğu için, Avrupa ve imparatorluğun kendi içerisindeki Arapça süreli yayınlarda, Arapların olması gerekenden daha az temsil edildikleri yönünde şikâyetler vardı. Bazı tarihçiler Arap eyaletlerinin imparatorluğun nüfusunun yaklaşık üçte birini oluşturduğunu tahmin ederken, Arap eyaletlerinin delegeleri, sayısı toplamda 275 olan delegelerin yaklaşık yüzde 24'ünü oluşturuyordu.

34. Masters, *Christians and Jews*, s. 182-3.

35. Kayalı, *Arabs and Young Turks*, s. 72-4.

Ancak, 1914'te seçilen mecliste Arap eyaletlerinden gelen delegelerin oranı yüzde 32 artmıştı.[36]

Yeni meclisin Müslüman üyeleri arasındaki tartışmanın ana odağı etnik bölünmeler yerine, ideolojikti. İster Türkçe, ister Arapça konuşsunlar, Müslüman orta sınıfın üyeleri Jön Türklerin parti gündeminin somutlaştığı İttihad ve Terakki Cemiyeti'ni (İTC) destekleme eğilimindeydiler. Bu parti ulusal dil olarak Türkçeyi, devlet dini olaraksa İslam'ı vurgulayarak tekrar canlanan Osmanlıcılık ideolojisi ile güçlü bir merkezi devleti destekledi. Arap topraklarındaki gayrimüslim azınlıklar ve eski Müslüman elit aileler daha geniş bir adem-i merkeziyetçilik ve yerel özerkliğin tarafını tutan partileri desteklediler. İkincisinin çıkarları 1909'da kurulan Mutedil Hürriyetperveran Fırkası'nda karşılığını buldu. Mutedil Hürriyetperverler 1911'de çözüldüler ama yerlerini benzer siyasi emelleri olan diğer partiler aldı. Meclisin çoğu Arap üyesi muhalif partilere meyletse de, Hasan Kayalı'nın Jön Türk dönemi Arap politikaları hakkındaki çığır açan çalışmasında gösterdiği üzere, Türkçeyi imparatorluk idaresinin tek dili yapma konusunda giderek artan ısrarları dışında Meclis'in Arap üyelerinin Jön Türkleri tüm konularda desteklediğinden, adem-i merkeziyetçilik sorunu üzerine bir Arap-Türk ayrılığı inşa etmek yanlıştır.[37]

Ancak Suriye eyaletlerinden gelen delegelerin tüm bölgeyi ilgilendirdiğini düşündükleri bir konu vardı: O da Filistin Mandası olacak bölgeye Yahudi göçü meselesiydi. 19. yüzyılın sonlarında bölgeye Doğu Avrupa Yahudilerinin sınırlı bir göçü söz konusuydu ancak yüzyılın bitimine doğru Dünya Siyonist Kongresi ve Yahudi Teşkilatı'nın yaratılmasından sonra, Siyonistlerin İsrail Toprağı (Eretz Yisrael) olarak gördükleri arazileri elde etmek için sistemli teşebbüsleri olmuştu. Hayfa'daki Arapça gazeteler Jön Türk Devrimi'nin ardından daha liberal basın kanunlarından yararlanarak, Yahudi Teşkilatı'nın tarım arazilerini satın aldığına ve çiftçilerin mülksüzleştirilmelerine dikkat çektiler. 1911 Meclisi'nde Kudüs'ten iki delege, Ruhi el-Kalidi ve Said el-Hüseyni yeni gelen göçmenlere daha fazla toprak satışını durdurmayı denediler. Onlara Siyonistlerin bölgedeki tüm topraklar üzerinde tasarıları olduğundan korkan Şam vekillerinden biri olan Şükrü el-Asali de katıldı. Muhalif duruşları Halep'in kıdemli de-

36. a.g.e., s.175.

37. a.g.e., s. 81-102.

legesi Nafi el-Cabiri tarafından desteklendi.[38] Ancak Meclis'teki Jön Türk grubu Siyonistleri potansiyel müttefik olarak gördükleri için fikir birliği elde etmeyi başaramadılar. Genel olarak Araplar, Arap milliyetçiliğine karşı bir strateji oluşturanlara karşı varoluşsal bir tehdit hissetmemiş olabilirler ancak, bu tür duygular açıkça bir şekilde gazeteleri yayımlayan ve okuyan entelijensiya arasında ortaya çıkmıştı. Editörler ve köşe yazarları Filistin'de olanlara ek olarak, artan bir biçimde okuyucuların dikkatini imparatorluktaki statükonun daha da bozulmasını işaret edebilecek gelişmelere çekiyordu.

İmparatorluk 1912'de elitlerin gelecek konusunda şüphe duymalarına yol açan iki büyük krizle karşı karşıya geldi. İtalyan kuvvetleri, Ekim 1911'de Osmanlı'nın Libya eyaletinde beş limanı işgal ettiler. Başlangıçta Osmanlılar Senusi tarikatı liderliğindeki yerel direnişe destek vermeye çabaladılar. Ancak, Ekim 1912'de, İtalya savaşı Ege Denizi'ne doğru genişletmek konusunda tehdit etti. Sultan IV. Mehmed boyun eğip 17 Ekim 1912'de Libya'nın özerkliğini ilan etti. Bu bildirge İtalya'nın emperyalist tasarıları için sadece bir kılıftı. Halife olarak sultan eyaletin Müslümanlarının ruhani lideri olarak kalacaktı ancak idaresi İtalya'ya ait olacaktı. Ancak İtalya işgaline karşı bir isyan sürüyordu ve Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı ve Alman yetkilileri Sirenayka'ya bu isyanın idaresine destek vermek için geldiler. Savaşın sonunda bu kuvvetlerin ayrılmasından sonra bile, 1931'de karizmatik direnişçi Ömer Muhtar'ın idam edilmesine kadar isyan tamamen bastırılamayacaktı.[39]

Balkanlar'daki komşuları 1912 sonbaharında sınırlardaki kuvvetlerini savaş için mobilize ederken Osmanlı İmparatorluğu'nun Libya'yı kendi kaderine bırakmaktan başka yapabileceği bir şey yoktu. Sultan Mehmed'in Libya'yla ilgili açıklama yapmasının ertesi günü, Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ ve Yunanistan imparatorluğa savaş ilan etti. Batı Trakya'da güçlü bir Osmanlı savunmasına rağmen, Balkanlar'daki diğer cephelerde, Osmanlı orduları müşterek bir saldırı altında parçalandı. 8 Kasım 1912'de, Selanik şehrindeki Osmanlı garnizonu Yunan ordusuna teslim oldu. İki taraf arasındaki ateşkes görüşmeleri aralık ayında Londra'da başladı ancak 1913'te Ocak ayının sonunda durdu. Bulgaristan ordusu yenilenmiş kuvvetiyle 26 Mart 1913'te Edirne'yi ele geçirdi. Balkanlar'da beş yüzyıldan fazla süren Osmanlı idaresi sona ermişti.

38. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York: Columbia University Press, 1997, s. 80-4, 135-6.

39. Abun-Nasr, *History of the Maghrib*, s. 377-85.

Birçok Arap entelektüeli Libya'daki savaşı Avrupalı emperyalist güçlerin kendilerini de ilgilendiren hırslarının açık bir işareti olarak görüyorlardı. Bu olguya iki şekilde karşılık verdiler. En sık rastlanan tepki eyaletlerini Avrupa işgalinden kurtarmak için son şans olarak Osmanlı tahtı etrafında bir araya gelmekti. Bu yaklaşım en güçlü bir şekilde Kahire'de yaşayan Lübnanlı bir entelektüel ve Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Raşid Rida tarafından ortaya konuldu. İkincisi ise İstanbul'daki yönetime bir alternatif bulmaktı. Bu seçeneği benimseyecek Müslümanlar arasında tek alternatif el-Kevakibi ve İngiliz propagandacıları tarafından Kahire'de faaliyet gösteren Arap halifeliği olarak gözüktü. Mekke'deki Haşimi şeriflere ve Mısır'daki Hıdiv Abbas Hilmi'ye ek olarak, Libya'da süregelen direniş mücadelesiyle Arap popüler imgesinde Seyyid Ahmed el-Senusi de bağımsız bir Arap devleti için potansiyel hükümdarlar listesine eklendi. Bir Arap cumhuriyeti olasılığı Arapların siyasi geleceğiyle ilgili kamusal söyleme henüz girmemişti.

Uzaklarda meydana gelmiş olmasına rağmen, Osmanlıların Balkanlar'daki yenilgisi de Arap imgelemi üzerine etki yapmıştı.[40] 1908 darbesi, basının imparatorluk içinde ve dışındaki olayları nasıl aktaracağının şekillenmesinde hükümet sansürünün rolünü büyük oranda azaltmıştı. Yeni orta sınıftan yetişen bir entelektüel olan Muhammed Kürd Ali (ö. 1953), durumu fırsat bildi ve Kahire'nin daha özgürlükçü atmosferinde kurduğu gazetesi *el-Muktabas*'ı Aralık 1908'de memleketi Şam'a taşıdı. İstanbul'daki İttihad ve Terakki Cemiyeti cuntasının yeni rejiminin aşırı oranda sansürü dayattığı 1914 yılına kadar yayın hayatında kaldı. Kürd Ali köşe yazılarında bir Arap kültürel milliyetçisi olarak gözükmesine rağmen, Suriye ve Irak'ın diğer yerlerindeki meslektaşları gibi Osmanlı'nın Balkanlar'daki savaş çabasına destek verdi. Bu sempatinin bir kısmı hem Müslüman hem de gayrimüslimlerden oluşan çok sayıda Arap askerinin ilk defa imparatorluk için savaşıyor ve ölüyor olmasından kaynaklanıyordu. Ama Arap entelektüeller ayrıca Balkanlar'daki yenilgiyi kendi memleketlerindeki eyalet idaresinin daha fazla liberalleştirilmesi konusunda baskı kurmak için kullandılar. Çeşitli gazetelerde yansıyan önemli bir talep Arap eyaletlerinde Arapçanın Türkçe ile birlikte resmi dil

40. Abdul-Rahim Abu-Husayn, "One Ottoman Periphery Views Another: Depictions of the Balkans in the Beirut Press, 1876-1908", *Istanbul as Seen from a Distance: Centre and Provinces in the Ottoman Empire* içinde, der. Elisabeth Özdalga, M. Sait Özvarlı ve Feryal Tansuğ, Istanbul: Swedish Royal Institute in Istanbul, 2011, s. 155-170.

olmasıydı. Dil meselesi siyasallaşıyordu ve bununla birlikte, basında bir Arap ulusalcı düşüncesinin heyecanı gözlemlenebilirdi.

Osmanlı veziriazamı Kâmil 1912 yılının Aralık ayında Londra'daki barış görüşmelerini adem-i merkeziyetçilikle ilgili kendi düşüncelerini gündeme getirmek için fırsat olarak kullandı. Beyrut'un ileri gelenlerinin bir reform komitesi oluşturma talebine onay verdi. Başka bir komite de Şam'da kurulacaktı. Her iki komite de, sultanın Arap kullarının hissettiği rahatsızlıkları ele alan benzer taleplerin bir listesini yaptılar. Bu talepler, Arap topraklarındaki eyalet yönetiminde Osmanlı Türkçesi ile beraber Arapçanın da resmi dil olmasını, yeni askere alınanlar için askerlik süresinin azaltılmasını, askere yazılan Arapların Arap eyaletlerinde görevlendirme şartını içeriyordu. Beyrut Reform Komitesi ayrıca, danışman olarak yabancı uzmanları tutma hakkı da dahil olmak üzere, eyalet hükümeti için daha büyük bir özerklik arayışındaydı. Şam Komitesi yerel özerklik için bu tarz bir talepte bulunmadı. İki komitenin de taleplerini hükümete iletmek için koordineli olarak hareket etmeleri, iki eyalette de Arapça konuşanlar tarafından paylaşılan ortak bir siyasi kimliğin kıpırtıları olduğunu gösteriyordu.[41]

İTC'deki muhafazakârlar Ocak 1913'te Kâmil Paşa'yı azletmek üzere bir darbe yapmak için Osmanlı ordusunun Balkan Savaşı'ndaki yenilgisini fırsat bildiler. Osmanlı rejimi Mart 1913'te eyaletlere gelirlerini harcama konusunda daha fazla özerklik sağlayan yeni bir eyalet yasası yürürlüğe koysa da, Arap reform komitelerinin önerileri rafa kaldırıldı. Ama bu yasa kültürel özerklik meselesine değinmedi. Aksine gelecek birkaç yıl, Arap topraklarındaki eyalet idaresinin ve devlet okul sisteminin giderek artan bir biçimde Türkçeleştirilmesine tanık olacaktı. Buna binaen, yerel meselelerin ifade edilmesini sağlayan reform komiteleri dağıldı. Beyrut komitesinde yer alanlardan bazıları Suriyeli birtakım göçmenlerin 18-24 Haziran 1913'te yapılan bir Arap Kongresi çağrısında bulundukları Paris'e gitti. Bu toplantı Osmanlı hükümetine reform komitelerindeki kültürel özerklikle ilgili talepleri andıran bir istekler listesi ortaya çıkarttı. Ancak İstanbul'daki gelişmeler, Arap eyaletlerinde reform çağrılarının dikkate alınmamasına sebep olmuştu. Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde, imparatorluktaki Arapların çoğu hâlâ sultana sadıktı. Devletin hangi dili kullanacağıyla ilgili tartışmalar ise Arap topraklarındaki Os-

41. Kayalı, *Arabs and Young Turks*, s. 128-30; Hanssen, *Fin de Siècle of Beirut*, s. 78-81; Kurd 'Ali, *Khitat al-sham*, cilt III, s. 126-7.

manlı idaresinin dört yüz yılı boyunca ilk defa Araplarla Türkler arasındaki ayrımın önemli olduğunu vurgulamış ve etnik kimlik meselesini ön plana itmişti.[42]

Birinci Dünya Savaşı'nda Araplar

Osmanlı sultanları ve onların Arap tebaaları arasındaki dört yüzyıllık ilişki Birinci Dünya Savaşı ile birdenbire sona erdi. Arapların bu savaşta oynadıkları rolle ilgili birçok çelişkili anlatı vardır. Batı'da en çok bilineni T. E. Lawrence'ın *Seven Pillars of Wisdom*'da (1935) işlediği ve savaşın ardından Lowell Thomas'ın Avrupa ve Kuzey Amerika'da çeşitli konferanslar ve slayt gösterileri ile tanıttığı Arap isyanıdır. David Lean'ın epik filmi *Lawrence of Arabia* (Arabistanlı Lawrence) (1962) ile yeni bir nesle sunulan versiyonunda, Lawrence nerdeyse tek başına Şerif Faysal el-Haşimi adına savaşı kazanır, savaş sonrasında ise Arapların didişmesi ve İngilizlerin ikiyüzlülüğüyle ihanete uğrar. Türklerin savaşa dair tarihsel hafızasında da "Arap hıyaneti" olarak bilinen Faysal'ın isyanı büyük bir rol oynar ancak Lawrence pek fazla yer kaplamaz. Sonra, Muhammed Kürd Ali'nin anıtsal eseri *Hitat el-Şam*'da (1925-8) ve George Antonius'un *The Arap Awakening* adlı eserinde Türk zulmü (*zulm el-Türk*), Arap kahramanlığı ve İngiliz ihaneti üzerine Arap milliyetçilerince sevilen bir hikâye vardır.[43] Ama belki de Birinci Dünya Savaşı'nda en ilgi uyandıran anlatı o dönemleri yaşamış olan Arap neslince hatırlanan *Safarbarlık*'tır.[44]

Safarbarlık, Osmanlı Türkçesinde, savaş için seferber olma anlamındaki *seferberlik* teriminin Arapça telaffuzudur. Arap topraklarında, bu terim özellikle askere alma ve daha genel olarak tüm savaş deneyimini ifade eder. Genç Arap erkekleri Rusya'yla savaş (1877-8), Balkan Savaşları ve Yemen'deki kabileleri pasifize etmek için düzenlenen seferler için askere alınmıştı. Zorunlu askerlik, hiç kimse imparatorluğun ölmeye değer olduğuna dair bir dava ortaya koymadığı için popüler değildi. 1913'te hem Beyrut hem de Şam'da reform komitelerinin en kilit taleplerinden

42. Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, s. 148-58; Kayalı, *Arabs and Young Turks*, s. 135-41.

43. George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1946.

44. Najwa al-Qattan, "*Safarbarlik*: Ottoman Syria in the Great War," *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon* içinde, der. Thomas Philipp ve Christoph Schumann, Beirut: Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 2004, s. 163-74.

biri askere alınan Arapların yalnızca kendi eyaletlerinde görevlendirilmeleriydi. Diğer reform çağrılarında olduğu gibi bu talep de hiçbir yere ulaşmadı. Savaş esnasında, yüz bin adamdan daha fazlası Arap eyaletlerinden askere alındı. Bu konuda en büyük yük savaş sonrası Suriye, Lübnan ve Filistin mandası olacak olan topraklara düşüyordu.

Mecburi askerlik dışında Arapların Doğu Akdeniz'deki savaş yıllarına dair kolektif hafızalarını karartan daha fazla şey vardı. Bölge neredeyse hiç askeri çarpışmaya sahne olmamasına rağmen, kuraklık ve çekirge istilasından mustaripti. Bu perişanlığa ek olarak, müttefiklerin kıyı şeridini abluka altına almaları sonucunda, Arap vilayetleri zor zamanlarda geleneksel olarak nüfusu beslemek üzere Mısır'dan gelen gıda ithalatından mahrum kalmıştı. Ayrıca Amerika kıtalarındaki Suriyeli ve Lübnanlı göçmenlerden nakit para olarak gelen havaleler geride bıraktıkları aileleri zor durumda bırakarak kesilmişti. Tam olarak ne kadar insanın öldüğünü bilmek imkânsız olsa da, Birleşik Devletler konsolosluk ve misyoner mektupları savaş yıllarındaki açlık ve ölüm olaylarıyla doludur. Muhammed Kürd Ali 120.000 kişinin Lübnan'da, 300.000 kişinin de Suriye'de savaş yıllarında açlıktan veya hastalıktan öldüğünü iddia etti.[45] Daha güncel bir tahmin ise Filistin'deki can kaybının tüm nüfusun yüzde altısıyken, savaş sırasında hayatını kaybeden nüfus yüzdesinin Suriye'de daha fazla olduğunu söyler.[46]

Osmanlı İmparatorluğu savaşa 1914 Ekim'inin sonunda girdi, ama Osmanlılar, İngilizler ve Fransızlar öngörülen mücadele için Araplar arasından müttefikler ayarlamak için zaten yoğun bir aktivite içerisindeydiler. İngilizler Osmanlı sultanı/halifesinin cihat çağrısının kendi imparatorluğundaki Müslüman tebaanın üzerindeki olası etkileri konusunda özellikle endişe duyuyorlardı. Bu olasılığın önüne geçmek için, Osmanlı hanedanına rakip halife olabilecek çeşitli önde gelen kişilerle temasa geçmeye çalıştılar. Bu rol için en ciddi rakip hem İngiliz hem de Osmanlı yetkilileri tarafından desteği elde edilmeye çalışan Mekkeli Şerif Hüseyin idi. Hüseyin hayatının çoğunu İstanbul'da geçirmişti ama Osmanlıların Yemen'de güç kullanmalarına karşı olduğunu da beyan etmişti. Bu nedenle hem Osmanlı hem de İngiliz yetkilileri savaş çıkması durumunda onun hangi tarafı destekleyeceğinden emin değillerdi.

45. Kurd 'Ali, *Khitat al-sham*, cilt IV, s. 133.

46. Justin McCarthy, *The Ottoman Peoples and the End of the Empire*, London: Arnold, 2001, s. 165.

Çarpışmaların başlangıcında, çoğu Hintli askerlerden oluşan bir İngiliz seferi kuvveti 6 Kasım 1914'te Basra'ya çıkartma yaptı; orada Osmanlı Meclisi'nin sabık üyelerinden biri olan yerel eşraftan Seyyid Talib onları nezaketle karşıladı. Diğer birçok Arap mebusu gibi Seyyid Talib'in de İttihat ve Terakki grubuyla arası açılmıştı ve İngilizlerden kendisini Basra emiri yapmalarını istedi. İngilizler onu bunun yerine Hindistan'a gönderdiler.[47] Çok geçmeden, İngiliz kuvvetleri Bağdat'a gitmek üzere Dicle Nehri'nin yukarılarına doğru ilerlediler.

Osmanlı kuvvetleri içinde gizli Arap miliyetçi cemiyeti *el-Ahd*'a bağlı olan ve Arap isyanına sempati besleyen Iraklı askerler vardı. Bu askerlerin çoğunun kimliği daha önceden Osmanlı otoriteleri tarafından tespit edilmişse de savaşın başlangıcında Mısır'a veya Arabistan'a kaçmışlardı. Sonuç olarak, 1914 ile 1916 arasında zorunlu askerlik protestosunun yapıldığı Hilla'da sınırlı bir yerel direniş olmasına rağmen, eyaletin bir ucundan bir ucuna hiçbir halk ayaklanması olmadı.[48] Ancak genel olarak ileri gelen Şii din adamları Osmanlıları kötünün iyisi olarak görmüşlerdir. Onların temsilcileri Ocak 1915'te güney Irak'taki kabilelere gitti ve İngiliz ilerleyişine direnmeye çağırdı. On sekiz bin gönüllünün İngilizlere karşı cihat için askere alındığı ve Osmanlı komutası altına girdikleri bildirilmiştir.[49] Kabile üyeleri, 1915 Kasım'ının sonlarında Bağdat'ın güneyinde İngiliz ilerlemesinin önünü kesen güçlü Osmanlı savunmasına katkıda bulundular. İngiliz-Hindistan kuvvetleri 29 Nisan 1916'da teslim olana kadar sürecek olan bir kuşatma altında kaldıkları el-Kut'a sığındılar. Öte yandan, İngiliz kuvvetleri Basra'yı ellerinde tutmaya devam ettiler.

Birinci Dünya Savaşı esnasında Arap topraklarındaki Batı anlatısındaki baskın karakter T.E. Lawrence idiyse, savaşa dair popüler Arap belleğinde o rol el-Saffah (kana susamış) diye nahoş bir lakap taktıkları Ahmed Cemal Paşa'ya aitti. Talat Paşa ve Enver Paşa ile beraber Cemal Paşa, 1914 baharında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni ele geçirdiler. Sultan Mehmed Reşad tahtta kaldı ve meclis savaş yıllarında oturumlar yaptı ancak bu üç paşa di-

47. Charles Tripp, *A History of Iraq*, 3. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 24-9.

48. Christopher Herzog, "The Ottoman Politics of War in Mesopotamia, 1914-1918, and Popular Reactions: The Example of Hilla," *Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire* içinde, der. Eleni Gara, M. Erdem Kabadayı ve Christoph Neumann, Istanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 303-18.

49. a.g.e. s. 305-6; Nakkash, *The Shi'is of Iraq*, s. 60-1; Eric Davis, *Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*, Berkeley: University of California Press, 2005, s. 44.

ğerleriyle minimum istişarede bulunarak, savaşın gidişatını kontrol etti. Cemal kuzeyde Adana'dan Medine'ye geniş bir şerit halinde uzanan alandan sorumlu Dördüncü Ordu'nun kontrolünü aldı. Savaş ilanından sonra Mısır'a karşı bir Osmanlı saldırısını hazırlamak için Şam'a gitti. Sefere gitmek üzere şehirden ayrılmadan, geçmişin çeşitli Arap kahramanlarını anan coşkulu bir konuşma yaptığı ve eratı büyük oranda Araplardan oluşan adamlarını atalarının yaptığı gibi Selahaddin'in liderliğinde inançları için cesurca savaşmaya çağırdığı söylenir.[50]

Mısır'ı "kurtarma" operasyonu 4 Şubat 1915'te başladı. Cemal Paşa Mısırlı kitlelerin halife ordusunun Süveyş Kanalı'nda olduğu haberlerini alınca İngiliz sahiplerine karşı ayaklanacaklarından emindi. Ancak ayaklanmadılar ve İngiliz ordusu Cemal'i utanç verici bir yenilgiye uğrattı. Cemal Şam'a döndü ve tarihçi Kürd Ali'ye göre, her yerde hainleri görmeye başladı. Elbette etrafta gerçekten bazı hainler vardı. Savaşın patlak vermesi üzerine Suriye'yi terk etmeleri emri geldiğinde Fransız diplomatlar çeşitli Arap yetkilileri, din adamları ve entelektüeller ile yazışmalarını yok etmeyi ihmal etmişlerdi. Öyle görünüyor ki Cemal Mısır seferi öncesinde bu mektuplardan haberdardı ama ancak sefer sonrası bu mektuplara eğildi. Ayrıca hainlikle alakası olmayan birçok insanı da sırf İttihad ve Terakki Cemiyeti'nden başka siyasi partileri destekledikleri için tutukladı.

Sözde hainlerin halka açık ilk infazı 21 Ağustos 1915'te çoğu yeni orta sınıftan olan on bir kişinin asıldığı Beyrut saat kulesi meydanında gerçekleşti. 1916 baharında hem Şam hem de Beyrut'ta daha fazla infaz meydana geldi. İnfaz edilenler arasında savaştan önce Osmanlı meclisinde görev almış olan Şükrü el-Asali ve Abdü'l-Hamid el-Zuhravi'nin de olduğu Suriye'nin ayan ailelerinden kimseler de vardı.[51] Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Faysal, infazların haberini aldığında Şam'ın dışında arkadaşlarıyla kalıyordu. Söylendiğine göre, bu kadar önde gelen kimsenin infazı karşısında şoke oldu. Babası Mısır'daki kraliyet yüksek komiseri Sir Henry McMahon ile bir yıldan fazla süredir bir Arap isyanı olasılığıyla ilgili gizli irtibat içerisindeydi. Antonius'un fikrine göreyse, Cemal'in sözde hainlere davranışındaki şiddet Faysal'ı sultana karşı ihanetini başlatması konusunda cesaretlendirmişti.[52]

50. Kurd 'Ali, *Khitat al-sham*, cilt III, s. 133-4.

51. Khoury, *Urban Notables*, s. 75-6.

52. Antonius, *Arab Revolt*, s. 188-91.

Kendini tek hakarete uğramış hisseden Faysal değildi. "Şehitlerin" Beyrut'taki infazı en azından Osmanlı ordusunda görevli bir Arap'ın, Kudüslü İhsan Turjman'ın Osmanlı meşruluğuna dair görüşü konusunda dönüm noktası teşkil etmişti. Günlüğüne Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili daha önce yazdıkları kararsız bir görüntü verse de, 1 Eylül 1915 günü Beyrut'taki infazlar konusunda yazdıkları şu satırlarla sona erdi: "Bu vatanseverleri tanımıyorum ama bu haberler karşısında derin bir şekilde sarsıldım. Elveda size cesur yurttaşlar. Soylu hedefleriniz gerçekleştiğinde umarım ruhlarımız karşılaşır."[53] Cemal'in tasfiyesinin şehitleri (şüheda) Arap milliyetçi kahramanlar anıtına eklendi ve hem Beyrut hem de Şam'da, bir meydan onların onuruna isimlendirildi. Geriye dönüp bakıldığında, Cemal Paşa birçok Arap'ın Osmanlı'nın devam eden meşruiyeti konusundaki görüşlerini olumsuz etkileyen büyük bir yanlış adım atmıştı.

Faysal'ın Arap isyanı 5 Haziran 1916'da başladı ve bir efsaneye dönüşmesine rağmen, Hicaz dışındaki Araplar üzerinde çok az bir etki bıraktı. Cemal 1915'te Mısırlıların genel bir isyana kalkışacağını beklemiş, İngilizler de 1916'da sultanın Arap tebaası arasında bir isyan çıkmasını ummuşlardı. İkisi de gerçekleşmedi. Osmanlı ordusundaki Arap milliyetçi askerlerin Faysal'ın ordusuna katılması söz konusu oldu, ancak, nüfusun geri kalanının onların adına başlatılan bu isyanı nasıl karşıladığına dair pek fazla görünür işaret yoktu. Hisleri ne olursa olsun, şehirdeki nüfus sessiz kaldı. Bu kısmen Cemal'in Arap yetkililerin ve erlerin çoğunu Dördüncü Ordu'dan Gelibolu ve Rusya cephesinde görevlendirmek için transfer etme politikasından kaynaklanmış olabilir. Onların yerine muhtemelen daha sadık Türk birlikleri koydu. Ayrıca Cemal Paşa binden fazla Suriyeli ileri gelenin Anadolu'ya sürülmesini emretti.[54] Elbette, sansür rejimi Suriye'de çok güçlüydü ve isyancıların halk tarafından desteklenmesi için çok az imkân vardı. Şehirlerin dışında, Trans-Ürdün bölgesindeki bazı kabileler Osmanlı davasına sadık kalırken, Arabistan'daki İbn Suud hanesine sadık olan kabileler tarafsız kaldı. Irak'ta İngilizlere karşı zaten savaşmakta olan Bedeviler de eklendiğinde, sultanın yönetiminin devamı için İngilizlere karşı savaşan Araplar, onun devrilmesi için savaşanlardan daha fazla idi ve bu tahmin seçim özgürlüğü olmayan binlerce askeri içermiyor. Öte yandan, gönüllü bir şekilde savaş meydanı-

53. Salim Tamari, *The Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past*, Berkeley: University of California Press, 2011, s. 130-2.

54. Kurd'Ali, *Khitat al-sham*, cilt III, s. 142.

na çıkan Arapların neredeyse tümü Bedevilerdi. Zaten savaş yorgunu ve savaşın getirdiği açlıkla zayıf düşmüş olan şehirli nüfuslar ve köylüler ise isyana katılmamayı tercih ettiler.

Faysal'ın Arap ordusu muhteşem bir gerilla savaşı çıkardı ancak Bedeviler Osmanlı ordusuna karşı neredeyse dört yüzyıldır yaptıkları klasik vurkaç taktikleriyle savaşıyorlardı. Hâlâ Faysal'ın kuvvetlerinin Arabistan dışındaki Arap eyaletlerindeki Osmanlı idaresini kendi başlarına sona erdirip erdiremeyecekleri tartışmaya açıktır. Bir yüzyıl önce, Vehhabi savaşçıları Arabistan'ı ele geçirdi ama Şam'ı işgal edememişlerdi. Ancak Faysal'ın güçlü müttefikleri vardı. 1917 yılı Avrupa'daki Batı Cephesi'nde korkunç bir çıkmaza girmişti ama, İngilizler Osmanlı İmparatorluğu'nu savaşta mağlup etmek çabasında büyük başarılara imza attı. Hindistan'dan Basra'ya takviye kuvvetleri gönderildi ve İngiliz-Hindistan birlikleri 11 Mart 1917'de Bağdat'a girdi. Batı'ya doğru, General Edmund Allenby kumandası altındaki İngiliz ve İngiliz İmparatorluğu güçleri, o yılın sonbaharında Sina'da Osmanlı direnişini ezebildi. İngiliz kuvvetleri 16 Kasım 1917'de Yafa'yı işgal edip 11 Aralık'ta Kudüs'e girdi.

Arap topraklarındaki savaş, yaklaşık bir yıl kadar sürecekti ama İngilizlerin 1917'deki zaferlerinin ardından sonuç kesinleşti. 1 Ekim 1918'de Şam'a giren Faysal'ın ordusuna daha fazla Bedevi kabilesi katıldı. Havran'da İngiliz kuvvetleri karşısında büyük bir yenilgi alan Osmanlı kuvvetleri ise zaten şehirden çekilmişti. Şehre ilk girenin İngiliz komutasındaki birlikler olup olmadığı hâlâ araştırmacılar arasında tartışmalı bir konudur. İngilizler Faysal'a ordusunun kurtardığı bölgelerin gelecekteki Arap Krallığı'nda yer alacağı sözünü vermiş olduğu için bu soru önemsiz bir mesele değildir. Hangi ordu ilk olarak Şam'a ulaşmış olursa olsun, 1516 yılında Selim'in zaferinde olduğu gibi, şehir bir tek silah patlamadan düştü. Faysal şehre girişini müteakip ilk cumada, bilerek ya da bilmeyerek Selim'in örneğini izleyerek Emevi Camii'ndeki namaza katıldı. Oradaki imam hutbesini "İnananların Komutanı, efendimiz, sultan, Şerif Hüseyin ve oğlu Emir Faysal" adına okudu.[55] Aynı camide başka bir imamın Sultan Selim'e sadakat yemini ettiği günden bu yana yaklaşık dört yüz iki yıl geçmişti. Araplar nihayet sultanlık için başka bir aday bulmuşlardı. İdeolojik olarak, Osmanlı idaresi Arap topraklarında son bulmuştu.

55. A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria, including Lebanon and Palestine*, London: Macmillan St. Martin's Press, 1969, s. 271.

Kısa bir süre sonra, Arap kuvvetleri, Halep'i işgal etti ama savaş Osmanlı hükümetinin Müttefiklerle (Emir Faysal'la değil) Mondros'ta ateşkes imzaladığı 30 Ekim 1918'e kadar resmi olarak sona ermedi. Her ne kadar Faysal Birinci Dünya Savaşı ertesinde Şam ve Halep'te *de facto* bir Arap hükümeti kuracak olmasına rağmen, Arap topraklarında Osmanlı egemenliği 1920'deki Sevr Antlaşması'na kadar devam etti. Sonrasında ise Arap krallığına devrolmadı. Daha ziyade, aynı yıl imzalanan San Remo Antlaşması Bereketli Hilal'de bir zamanlar Osmanlı'ya ait olan Arap topraklarını Birleşik Krallık ya da Fransa tarafından yönetilmek üzere Milletler Cemiyeti manda toprakları olarak böldü. Sınırlar, İngilizlerin Faysal'a karşı hararetli bir şekilde yalanladıkları 1915 Sykes-Picot Antlaşması olarak bilinen gizli antlaşmada tasarlanan sınırlara çarpıcı bir şekilde benziyordu. Arap milliyetçilerinin gözünde durum, basit bir şekilde bir sömürgeci gücün yerine bir başkasının geçmesiydi.

Post mortem

Çok-etnili, hanedana dayalı imparatorluklar Birinci Dünya Savaşı'nda (1914-18) iyi bir sınav veremedi. Habsburg kayzeri ve Romanov çarının toprakları yeni ortaya çıkan orta ve doğu Avrupa ulus devletlerine dönüştü. Bolşevikler Avrasya'daki Çarlık topraklarının çoğunu bir "proletarya birliği" adı altında yeniden elde ettiler, ama hiç kimse buna aldanmadı. Sadece başka bir isim altında hâlâ Rusya'ydı ve bir imparatorluktu. Zalimce bastırılmış olmasına rağmen, etnik ulusalcılık ortadan kaybolmadı ve nihai olarak SSCB'nin dağılmasına sebep oldu. Büyük Britanya'nın Birleşik Krallık'ı ve İrlanda, yani muhtemelen savaşa giren askeri açıdan en güçlü ve çok-etnili monarşilerin içinde, sosyal açıdan en birbirine bağlı olanı bile savaş sonrasında İrlanda'nın tümünde egemenliğini sürdürememişti. Hayali kan ve tarih ile inanç ve anadil bağlarıyla tanımlanan bir ulus anlayışına dayalı milliyetçilik ideolojileri muzaffer oldu. 20. yüzyıl boyunca, sahne Avrupa topraklarında sürdürülecek daha birçok acı çekişme için kuruluyordu.

İlk bakışta, Osmanlı İmparatorluğu yükselen milliyetçilik akımının başka bir kurbanıydı. En azından, Türkler de dahil Osmanlı sultanının çeşitli tebaalarının tarihçileri imparatorluğun yıkılışının ardından kendi ulusal tarihlerini bu şekilde sundular. Fakat bu aslında hikâyenin sadece bir kısmıydı. İmparatorluğun Müslüman halkları için, artık sultanın kulları olmak istemedikleri-

ni söylemek için ayaklandıkları ve bir araya geldikleri net bir an yoktu. Bunu yapan tek Müslüman halk kendi topraklarına göz diken ve milli kimliklerini inkâr eden komşularına karşı kendi milli kimliklerini öne çıkarmak için gönülsüzce isyan eden Arnavutlardı. Arnavut reformcular kendi eyaletlerinde daha fazla özerklik elde etmek için ön sırada idiler ancak makul bir siyasi seçenek olduğu müddetçe sultana sadık kalmışlardı. Sonuç olarak hayli gönülsüz isyankârlardı.

Arap isyanına rağmen, birçok Arap entelektüel de artık bir siyasi seçenek olmayana kadar Osmanlı hanedanına sadık kaldı. Atıllık ve değişim korkusu şüphesiz bu kararı vermelerinde rol oynamıştı. Ayrıca hâlâ Kanun-ı Esasi'nin tekrar yürürlüğe girebileceği ve onunla birlikte adem-i merkeziyetçi bir sultanlığın Arap topraklarında kültürel özerklik sağlayabileceğine dair umut vardı. Arap Müslümanların çoğunluğunun Suriye ve Irak olacak topraklardan Osmanlı ordusunun geri çekilişiyle ilgili ne hissettiğini tam bilmiyoruz. İleride Lübnan olacak topraklardaki Hıristiyan nüfus arasında bazıları efendilerin değişmesini iyi karşılasalar da, müttefik kuvvetlerin işgal ettiği kasabalarda olanlar kesinlikle İngiliz ve Fransız orduları tarafından özgürleştirildiklerini düşünmediler.

Öte yandan, sultan ve onun Arap tebaası arasındaki ilişki savaştan önce dönüşüm içerisindeydi. Başkentte yönetimde olanlar arasında İttihat ve Terakki Cemiyeti ideolojisinin egemen oluşu Arapça konuşanların kültürel hakları meselesinde bir çatlak yarattı. 20. yüzyılda Türk milliyetçiliğinin tarihi ve onun Kürtlerle sorunlu ilişkileri, eğer imparatorluk Birinci Dünya Savaşı'na girmeseydi Arap ve Türkler arasındaki kopmanın çok büyük bir ihtimalle eninde sonunda gerçekleşeceğine işaret ediyordu. Ancak Osmanlılarla aralarındaki meseleleri halletmeden, Araplar Avrupalı emperyalistlerin tasarılarına karşı birleşme konusunda yeterince hazırlıklı değildiler. Ataları gibi onların çoğunluğu da, Osmanlı sultanının İslam memleketlerinin bütünlüğünü tüm düşmanlardan koruyacağına dair vaadine güvenmişlerdi ve o güven kırılmıştı.

Sonuç

Din ve devlet için

> Onlar [Avrupalılar] yeni hayatlarına 15. yüzyılda başladılar, bizse Osmanlı Türklerince 19. yüzyıla kadar geciktirildik. Eğer Tanrı bizi Osmanlı fethinden korusaydı, Avrupa ile devamlı temas halinde kalırdık ve onun rönesansını paylaşırdık. Bu şu an içinde yaşıyor olduğumuzdan daha farklı tarzda bir medeniyet meydana getirirdi.[1]
>
> Taha Hüseyin

20. yüzyıl Mısır'ının muhtemelen en önemli entelektüellerinden biri olan Taha Hüseyin (ö. 1973), ülkesindeki Osmanlı mirası üzerine fazla kafa yormadı. Bu konuda yalnız da değildi; onun neslinden birçok Arap Osmanlı yüzyıllarını katı bir şekilde yargıladı. İmparatorluğun son döneminde, Araplar "ilerici" Osmanlılara göre kültürel ve dini geriliğin bir metaforu olmuştu. 20. yüzyılda birçok Arap entelektüel Osmanlı İmparatorluğu'nu aynı olumsuz özelliklerle tarif edecekti. Osmanlı rejiminin Arap entelektüel, sosyal ve siyasi gelişimini geciktirdiği konusundaki genel kanıya ek olarak, Arapça medyada Osmanlı geçmişinin edebi ve sinematik temsillerinin genellikle önemli bir öğesi Osmanlı askerlerinin ve yetkililerinin zalim davranışına yönelik stereotipti. Osmanlı yüzyılları hakkında düşünceleri sorulduğunda, görüşlerini birçok yaşlı Arap tek bir sözle "Türklerin zulmü" diye (*zulm al-turk*) ifade edecektir. Her ne kadar bu ifadenin alındığı "Türklerin zulmü Bedevilerin adaletinden evladır" (*Zulm al-turk wala 'adil al-'Arab*) atasözü daha ikircikli olsa da, Arap topraklarındaki eski rejim (*ancien régime*) için pek az nostalji olduğunu söylemek yerinde olur.

20. yüzyılın Arap milliyetçilerinin niçin kendileriyle Osmanlı İmparatorluğu arasına biraz mesafe koymak istediklerini anlamak zor değildir. İmparatorluğun son günlerinde etkili olan Türk

1. Taha Husayn, *The Future of Culture in Egypt*, John Donohue and John Esposito, der., *Islam in Transition: Muslim Perspectives* içinde tekrar basım, Oxford: Oxford University Press, 1982, s.77.

milliyetçiliğinin ideolojisi imparatorluğun kime hizmet ettiğine dair dar vizyonu paylaşamayanlar için Osmanlı anısını olumsuz etkiledi. Ayrıca geçmişin kısaltılmış özeti olarak "Türklerin zulmü", Taha Hüseyin'den yapılan alıntıda ifade edildiği üzere Arap uluslarındaki azgelişmişliğin nedenlerini açıklamak için uygun bir günah keçisi işlevi görüyordu. Öte yandan bu iddianın basitliği, tüm bu yüzyıllar boyunca Osmanlı hegemonyasına karşı ayaklanmamış olan Arap tebaalarının büyük çoğunluğunun eylemliliğini yok sayıyordu. Arapların 20. yüzyılda kendilerini içinde buldukları "geri kalmışlık" basitçe Osmanlı işgalinin suçu idiyse, o zaman bu durum atalarının dört yüz yıllık zulme sessizce oturup katlandıkları anlamına geliyordu. Bu olasılık bizi Roma tarihçisi Clifford Ando tarafından sorulan şu soruya geri götürüyor: "İsyan yerine bu sessizliğe teşvik eden şey neydi?"

Önceki bölümlerde ulema ve ileri gelen şehirli ailelerden birçok Arap bireyin Osmanlı yönetimine basitçe boyun eğmekten daha fazlasını yaptıklarını, onunla işbirliği yaptıklarını ileri sürdüm. Eğer imparatorlukların tarihi yöneticilerle yönetilenler arasındaki güç ilişkileri hakkında ise, elit sınıfların Arap bireylerinin Osmanlı idaresi içerisinde, imparatorluğun gerçek madunlarıyla ve İstanbul'dan atanan Osmanlı elit yönetici sınıfı arasındaki süreçte rol oynadıklarını kabul etmek gerekir. Aralarından sultana karşı hiçbir isyancının çıkmadığı Şam sakinleri, şehrin o döneme ait kahramanları olarak Azmleri şereflendirmeyi seçtiler. Bu yerinde bir seçimdi. Azm ailesi birçok şehirli Sünni Arap'ın Osmanlı rejimiyle olan ilişkisini özetliyordu.

Azm valileri bu kendilerinin çıkarına en uygun durum olduğu için rejime hizmet ettiler. Aynı zamanda, İstanbul'daki imparatorluk sarayındakiler için de bu ailenin üyelerinin sultanın adına bu önemli imparatorluk merkezini yönetmelerine izin vermek devlet çıkarına en uygun seçenekti. Sultan ve onun "sadık hizmetkârları" arasındaki ortaklık Azm ailesinin servet edinmesine izin verdi. Azm ailesi servetlerinin bir kısmını benimsedikleri şehirlerinde, çağdaş Şamlıların ziyaretçilere şehrin şanlı tarihinin örnekleri olarak gururla gösterdikleri görkemli bir konak, bir medrese ve bir kervansaray inşa etmek için kullandılar. Karşılığında, Azm valileri her ne kadar sonuçta Vehhabi tehdidi karşısında etkisiz kalsa da, hac yolu üzerinde belli bir güvenlik sağladılar. Bu durum devam ettiği müddetçe her iki taraf da bundan çıkar sağladı. 18. yüzyılın çoğu boyunca imparatorluk Şam'da devam etti ve Azm ailesinin bu durumun oluşmasında büyük rolü

oldu. Karşılığında, aile benimsenmiş şehirlerinin ileri gelenleri arasında yerini alacaktı.

Bireylerin, ailelerin, kabilelerin kaderlerini devletin kaderine bağladığı ilişkiler erken modern dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde yaygın bir durumdu. Coğrafi olarak imparatorluk başkentinin surları içerisinde yaşayan Rum Ortodoks Fener ailelerinden daha uzağa gitmeye gerek yok. Osmanlı Devleti ile olan uzlaşmalarında, Fenerliler sarayda çevirmen olarak hizmet verirken, Batı'da sultanın çıkarlarını elçiler olarak temsil ettiler. Karşılığında, imparatorluktaki Ortodoks Kilisesi'nin hiyerarşisine egemen oldular ve kendileri için çok kârlı olan Eflâk eyaletinde mültezimler ve valiler olarak görev yaptılar. Bu ailelerin üyelerinin hizmet ettikleri imparatorluğa, Katolik gaspı karşısında sultanın Ortodoks inancının üstünlüğünü desteklemesine ve ordusunun ailelerinin zenginleşmesine izin veren düzenlemeye duydukları minnettarlık dışında herhangi bir derin ideolojik bağlılık hissettikleri şüphelidir. Ancak, yeni ideoloji olarak milliyetçiliğin ortaya çıkmasıyla, onların sadakati mevzubahis oldu. Yunan Bağımsızlık Savaşı'nı müteakiben güçten düşmeleri bazıları için bir felaket oldu. Yine de, Rumlar 1918'deki yıkılışına kadar Osmanlı Devleti'ne hizmet etmeye devam ettiler.

Kişisel çıkarın ötesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nu destekleyen İslami sultanlık ideolojisi vardı. Bu Osmanlı hanedanı ve onun Sünni tebaası arasındaki en güçlü bağı sağlayan ortak inancın koruyucusu rolünün ifadesiydi. Sünni ilmiye sınıfının üyeleri olarak ulemanın Osmanlı hanedanının kaderini Sünni Müslümanların refahıyla özdeşleştirerek, Toros Dağları'nın güneyinde ve Akdeniz'in güney kıyıları boyundaki bölgelerde hanedanın coşkulu destekleyicileri olmaları Arap topraklarını yönetmek için etkili bir stratejiydi. Aslında, onlar Osmanlı Devleti'ne sadakatlerini gösterme konusunda isteklidiler. Devlet hedeflerinin "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" olduğunu göstermek zorunda olduğu için bu tam olarak koşulsuz bir durum değildi. Osmanlı eliti bu gerçekliği kavrayıp Arap topraklarının bir ucundan bir ucuna vakıfların desteğiyle camiler, çeşmeler, çarşılar ve kervansaraylar tesis etti ve Arap eyaletlerinde varlıklarının fiziki sembollerini bıraktı. Ayrıca fakirleri beslemek ve sultanın kendini koruyucu olarak ilan ettiği kutsal şehirler Mekke ve Medine'ye giden hacılara yardım etmek için vakıflar kurdular. Dindarlığın somut örneklerinin ötesinde, devlet "ehl-i sünnet"i

Hıristiyan kâfirler, Şiiler ve sonra da Vehhabi "sapkınlar"dan gelen saldırılara karşı korumadaki rolünü hatırlattı. Kısaca, Osmanlı Devleti'nin idarecileri kendilerini Müslüman geleneklerinin ve kurumlarının meşru savunucuları olarak tanıtmayı hedeflediler.

Bu kitaptaki tartışmaların çoğu hakkında bilgi sağlayan eserlerin yazarları, bir bireyin kendini çoğunluğun iyiliği için feda etmesinden bahsederken "din ve devlet" ifadesini kullanarak İslam'ı genellikle Osmanlı rejimine bağladılar. İslam inancı önem olarak ilk sırada geliyordu ama dini savunanın devlet olduğunu onaylarcasına devlet kelimesi onu takip ediyordu. Karşılığında İslam devletin eylemlerini meşru kılıyordu. İmparatorluğun daha geniş olan Sünni Arap nüfusunun bu algıyı paylaşıp paylaşmadığını bilmek elbette ki imkânsızdır. 1850'de Sultan I. Abdülmecid'e hitaben gönderdikleri arzuhallerinde Halep'teki isyancılar şöyle yazdılar: "Eğer efendimiz sultanımız emrederse, biz kendi isteğimizle malvarlığımızı, yaşamlarımızı ve çocuklarımızı şehit olarak, efendimiz, sultanımız ve İslam inancı için teslim ederiz."[2] Arzuhal "Halep halkı" (*ahali Halab amm*) olarak imzalanmıştı. Bu sadece kalıp bir ifade olabilir ancak dinleri ve sultanlarının devleti arasındaki bağlantı açıkça ortadadır.

İsyancılar silahlanmıştı çünkü dediklerine göre İslami adalet altüst olmuştu. Efendileri sultana onlar için düzeni tekrar sağlaması adına müracaat ediyorlardı. Onların dünya görüşüne göre, sultanın bir Türk, kendilerinin de Arap olmasının durumla çok az ilgili olduğunu varsayabiliriz. Bu isyancı tebaa ile sultanları arasındaki ilişkide etnik farklılıklara dair bir farkındalığın olmadığı anlamına gelmez. Bu farklılığın altını çizerek, onların arzuhali çocuksu bir kaligrafi ve günlük dile yakın bir Arapça ile yazılmıştı. Ekinde ise, ziyadesiyle klasik kalıplara dayalı bir Osmanlı Türkçesi çevirisi vardı; böylece sultan kullarının ondan naçizane olarak neyi istirham ettiğini anlayabilirdi. Tarih maalesef, arzuhal sahiplerinin sultanın yaşadıkları mahallelerinin topçu mermisi yağmuruna tutulması şeklinde verdiği cevabı nasıl karşıladıklarını kaydetmedi. Ancak Halep'in ayan çıkarlarının temsilcisi olan iki vakanüvisi olan Muhammed Ragıb Tabbah ve Kâmil el-Gazi "ayaktakımı"nın cezalandırılma yöntemlerini büyük bir şevkle onayladı.[3]

Şehrin ileri gelenleri olarak ayan da sultanın imparatorlu-

2. İstanbul, BOA, İrade Dahiliye 13185/14.

3. Al-Ghazzi, *Nahr al-dhahab*, III, s. 365-6; al-Tabbakh, III, s. 351-3.

ğunu ayakta tutmada bir role sahipti. Onları motive eden şeyin inanç mı yoksa ulemadan daha çok Fenerlilerinkine benzeyen daha dünyevi sebepler olup olmadığı merak konusu olabilir. Tarih boyunca, kişisel çıkar, imparatorluklarla işbirliği yapanlar için önemli bir dürtü idi. Ancak, Sünni Arap toplumun ikiz sütunları olan ulema ve eşrafa dayanan Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap topraklarının çoğu üzerindeki kontrolü 1516 ve 1798 arasında sağlamdı. Napoléon'un Mısır'ı işgalinden önce ona uzun süreli olarak başarılı bir şekilde meydan okuyanlar alternatif İslami ideolojilerinin ordularıydılar. Bunlar Yemen ve İran sınırlarında Şiiler, Fas'ta ise daha seçkin atalara sahip rakip bir hanedan veya hoşgörüsüz Müslüman püritenizmi ile güdülenmiş çöl savaşçılarıydılar. Meşruiyet için İslam'ın bir çeşit versiyonuna dayanmayan bir devlet ideolojisi, erken modern dönemde Ortadoğu'da çoğu Müslüman için büyük olasılıkla hayal edilemezdi.

1798'den sonra, Arap topraklarındaki Müslüman gözlemciler için Osmanlı hanedanının artık yenilmez olmadığı acı verecek bir şekilde aşikâr olunca, Mehmed Ali modernleşen Müslüman devlete alternatif bir versiyon önerdi. Bu yalnızca askeri güce ve hanedanın tebaası için neyin en iyi olduğunu bildiği ideolojisine dayanan bir tasavvurdu. Sonuç olarak, İbrahim Paşa'nın idaresi altında nüfusun çoğu, onun rejimini aktif veya pasif bir biçimde reddetti. Tanzimat reformlarıyla (1839-76) gelen Osmanlı modernitesi Mısır işgalinde uygulanan daha sıkı kontrolleri tekrarladığı ve gayrimüslimlere daha fazla özgürlükler verdiği için, Arap topraklarında en başta İbrahim Paşa'nınkiler kadar kargaşaya yol açtı. Bu durum Arap eyaletlerini daha fazla istikrarsızlaştıran mezhepsel isyanlar dizisini tetikledi. Ancak düzen tekrar geldiğinde, hem ulema hem de ayan için reformlarla işbirliği yapmaları onların imparatorluk içerisindeki Arap şehirlerinin "doğal" liderleri olma konumlarının devamını garanti altına alacağı aşikârdı.

Arap topraklarında Osmanlı İmparatorluğu'na en yaygın tepki direnişten çok işbirliğiydi. Arapların işbirliği Osmanlı yüzyıllarında eğitimli Araplar arasında güçlü bir kültürel gururun olmadığı anlamına gelmiyordu. Günümüze ulaşan yazılı eserleri kendileriyle onları yöneten sultanlar ve valilerin arasındaki kültürel farklılıkların ciddi bir biçimde farkında olduklarını gösteriyor. Ama 20. yüzyıldaki birçok Arap milliyetçi yazarın inanmamızı istediği gibi Osmanlı idaresi tümüyle bir yabancı işgali değildi. Büyük şehirlerdeki kazaskerler ve çoğu validen başka, Arap eyaletlerindeki Os-

manlı idaresi yerel aktörler –hâkimler, kâtipler, vekil valiler, vergi toplayıcıları ve yeniçeriler– tarafından yerine getirildi. Bu kişilerin çoğu imparatorluğun idamesi için gönüllü katılımcılardı.

Ne var ki, bazı eserlerde yazarın Arap idaresini Türk'ünkine tercih ettiğine dair dağınık ipuçları var. Bu duyguya en iyi örnek, Azmlerin Şam valiliği yapan ilk Araplar (evladü'l-Arab) olarak not edildiği Ortodoks rahip Mihail Burayk tarafından Şam'da yazılan kroniktir.[4] Eserine Azm ailesini iyi valiler olarak sürekli övmesi Rahip Burayk'ın iyi yönetimi etnik kökenle bir tuttuğunu gösteriyor. Diğer yerlerde, kroniklerde ve biyografik sözlüklerde ise, iyi valiler ve hâkimler övülürken, kötü olanlar etnik kökenine herhangi bir referans verilmeden tenkit ediliyor. Aslında, etnik köken sadece not düşülen bir kimlik kategorisi olarak gözüküyor. Bir biyografik maddede bir bireyin belli bir Sufi tarikatına üyeliği anadilinden daha önemli gözüküyor. Bir valinin etnik kimliğindense, dindarlığını gösteren dışsal işaretler çoğunlukla Arapça konuşan ulema tarafından yazılan biyografik sözlüklerde veya kroniklerde olumlu bir değerlendirme için ön koşulmuş izlenimini veriyor.

Siyasi bir kategori olarak etnik köken Arap eyaletlerine nispeten geç girmiş gözüküyor. II. Abdülhamid'in (1876-1909) saltanatı İslam'ı Osmanlı Devleti'nin temel direklerinden biri olarak kuvvetli bir şekilde tekrar gündeme getirdi ve Sünni Arapların çoğu onun İslam'a devlet ideolojisinde daha belirgin bir rol verme çağrısına olumlu yanıt verdi. Ancak bölgenin şehirlerinde bir orta sınıfın yükselmesi sultanın Arap eyaletlerindeki herkesin eski din ve devlet sloganını sorgulamaksızın kabul etme konusunda istekli olmadığını gösteriyor. Filistin olacak toprakların Siyonist yerleşimcilere satılması veya eyalet idaresinde veya devlet okullarında hangi dilin kullanılacağı gibi yerel mevzular yazılı medyanın hızla yayılmasıyla Arap meseleleri haline geldi. 20. yüzyılın başlangıcında, eyalet idaresinin daha fazla merkezileşmesiyle, Arap eyaletlerindeki Osmanlı memur sınıfı arttı. İronik bir biçimde, hem devlet hem de dini okullarda ders programına Osmanlı Türkçesinin dahil edilmesiyle, daha fazla Arap'ın Osmanlı Türkçesini gerçekten anlayabildiği bir zamanda o idarede Arapçanın daha fazla kullanılması konusunda bir çaba vardı. Arap kültürel kimliğiyle duyulan gurur imparatorluğun son on yılında olası bir ulusal meselenin yaratılmasına temel teşkil etti.

1914 yılında, etnik köken giderek siyasallaşıyordu ama Arap kamuoyunda bağımsız bir Arap devletine çağrı yapan siyasi bir

4. Burayk, *Ta'rikh al-Sham*, I-II, s. 7-9; 13-14, 36.

talep hâlâ yoktu. Milliyetçi duygunun yokluğu özellikle ulema ve uzun zamandan beri var olan ayan arasında özellikle göze çarpıyordu. Dört yüzyıl boyunca Osmanlı girişimine en istekli işbirlikçilerini sağlamış olan bu iki grup umumiyetle sonuna kadar Osmanlı Devleti'ne sadık kaldı. Araplar ve Türkler arasındaki dini dayanışmanın bağı Osmanlı İmparatorluğu'nun son on yılında zayıflasa da hâlâ birçok Arap buna sıkıca bağlıydı. On dört yüzyıl boyunca İslam'ın siyasi ideoloji olarak hâkimiyeti ve atalarının bu hâkimiyeti kurma ve devam ettirmede oynadığı rol dikkate alınırsa, bazı Araplar için bu duruma son vermenin ve kimliklerini başka bir şey olarak tekrar şekillendirmeyi denemenin neden zor olduğunu anlamak kolaylaşır. Osmanlı sultanları atalarını "ehl-i sünnet"i korumak ve muhafaza etme konusunda en istekli devlet olduklarına ikna etmişlerdi. 1918'de bile birçok Arap, bu sözleşmenin bozulmasına izin vermeye hazır değildi. Kuzey Suriye'de Fransız işgaline direnenler ulusallık değil de Müslümanlık temelinde Mustafa Kemal'e yardım için müracaat etmişlerdi. "Din ve devlet" hâlâ onların sadakatini ortaya çıkarmak için güçlü bir kombinasyondu.

Kaynakça

Başvurulan Arşivler

Dar el-Watha'iq (Ulusal Suriye Arşivleri): Şam.
Halep Sicilleri
Halep al-Awamir al-Sultaniyya (Halep AS)
Şam al-Awamir al-Sultaniyya (Şam AS)
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA: İstanbul.
Hatt-ı Hümayun
İrade Dahiliye
İrade Hariciye
İrade Meclis-i Vâlâ
Public Records Office, PRO, Londra.
Foreign Office (FO)
State Papers (SP)

Basılı Birincil Kaynaklar

'Abbud, Yusuf Dimitri al-Halabi. *al-Murtad fi ta'rikh halab wa baghdad*, der. Fawwaz Mahmud al-Fawwaz, Yüksek Lisans Tezi, Şam Üniversitesi, 1978.

al-'Abid, Hasan Agha. *Ta'rikh Hasan Agha al-'Abid: hawadith sanah 1186 ila sanah 1241*. Şam: Wizarat al-Thaqafa wa al-Irshad al-Qawmi, 1979.

Abu Yusuf, Ya'qub. *Kitab al-kharaj*. Kahire: al-Matba'a al-Salafiyya, 1962.

Aigen Wolffgang. *Sieben Jahre in Aleppo (1656-1663)*, der. Andreas Tietze. Viyana: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1980.

al-Ansari, Sharaf al-Din Musa. *Nuzhat al-khatir wa bahjat al-nathir*, 2 cilt. Şam: Wizarat al-Thaqafa, 1991.

Bakhkhash, Na'um. *Akhbar halab*, der. Fr.Yusuf Qushaqji, 4 cilt. Halep: Matbaa'at al-Ihsan, 1987-92.

Barker, Edward, (der). *Syria and Egypt under the Last Five Sultans of Turkey: Being Experiences, during Fifty Years, of Mr. Consul-General Barker*, 2 cilt. 1876, tıpkıbasım, New York: Arno Press, 1973.

al-Bitar, ‘Abd al-Razzaq. *Hilyat al-bashar fi ta’rikh al-qarn al-thalith ‘ashar*, 3 cilt. Şam: Majma‘al-Lugha al-‘Arabiyya bi-Dimashq, 1961, 1963.

Bowring, John. *Report on the Commercial Statistics of Syria*. 1840. Tıpkıbasım New York: Arno Press, 1973.

Burayk, Mikha’il al-Dimashqi, *Ta’rikh al-Şam, 1720-1782*. Harissa: Lübnan: Matba‘at Qadis Bulus, 1930.

Burckhardt, John. *Travels in Syria and the Holy Land*. Londra: John Murray, 1822.

al-Damanhuri, Ahmad ibn ‘Abd al-Mun‘im. *Al-Nafa‘ al-ghazir fi salah al-sultan wa al-wazir*. Alexandria: Mu’assasat Shahab al-Jam‘a, 1992.

al-Dimashqi, Mikha’il. *Ta’rikh hawadith jarrat bi-al-sham wa sawahil barr al-sham wa al-jabal*, 1782-1841. Amman: Dar Ward al-Urduniyya, 2004.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, cilt. 9-10. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.

al-Ghazali, Muhammad. *Al-Ghazali’s Path to Sufism: His Deliverance from Error (al-Munqidh min al-Dalal)*, çev. R. J. McCarthy, S. J. Louisville, KY: Fons Vitae, 2006.

ibn ‘Abd al-Razzaq, ‘Abd al-Rahman al-Dimashqi. *Hada’iq al-in‘am fi fada’il al-sham*. Beyrut: Dar al-Diya’, 1989.

ibn ‘Abd al-Wahhab, Muhammad. *Kitab al-tawhid alladhi huwwa haqq Allah ‘ala al-‘abid*. Kahire: Dar al-Ma‘arif, 1974.

ibn Abi al-Surur, Muhammad. *al-Minah al-rahmaniyya fi al-dawla al-‘uthmaniyya*. Damascus: Dar al-Basha’ir, 1995.
al-Tuhfa al-bahiyya fi tamalluk al ‘uthman al-diyar al-misriyya. Kahire: Dar al-Kutub wa al-Watha’iq al-Qawmiyya, 2005.

ibn al-‘Arabi, Muhiyy al-Din. *Ibn al-‘Arabi: The Bezels of Wisdom*, çev. R.W. J. Austin. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1980.

ibn al-Hanbali, Radi al-Din Muhammad al-Halabi. *Durr al-habab fi ta’rikh a‘yan halab*, 2 cilt. Şam: Wizarat al-Thaqafa, 1972-3.

ibn al-Himsi, Shihab al-Din Ahmad. *Hawadith al-zaman wa wafiyyat al-shuyukh wa al-aqran*, 3 cilt. Sidon: al-Maktaba al-‘Asriyya, 1999.

ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, 3 cilt. New York: Pantheon Books, 1958.

ibn Kannan, Muhammad al-Salihi. *Yawmiyyat shamiyya*. Şam: Dar al-Tiba', 1994.

ibn Sanad, 'Uthman al-Basri. *Matali' al-Su'ud*. Musul: Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, 1992.

ibn Taymiyya, Taqi al-Din. *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society*, çev. Muhammad 'Abdul-Haqq Ansari. Riyad: General Administration of Culture and Publication, 1421/2000.

ibn Tulun, Shams al-Din Muhammad. *I'lam al-wara' bi-man wulliya na'iban min al-atrak bi-dimashq al-sham al-kubra*. Şam: al-Matba'a wa al-Jarida al-Rasmiyya, 1964.

Mufakahat al-khillani fi al-zaman ta'rikh misr wa sham, 2 cilt. Kahire: al-Mu'assasa al-Misriyya al-'Amma li-al-Ta'lif wa al-Anba wa al-Nashr, 1964.

al-Jabarti, 'Abd al-Rahman. *'Aja'ib al-athar fi al-tarajim wa al-akhbar*, 7 cilt. Kahire: Lajnat al-Bayan al-'Arabi, 1958-67.

al-Musuli, Elias. *An Arab's Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias al-Musuli in the Seventeenth Century*. Çev. ve der. Caesar Farah. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003.

Kayat Assaad. *A Voice from Lebanon*. Londra: Madden, 1847.

al-Khiyari, Ibrahim al-Madani, *Tuhfat al-udaba' wa salwat al-ghuraba'*, 3 cilt. Bağdat: Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, 1979.

Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, çev. Charles Riggs. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.

al-Makki, Muhammad. *Ta'rikh hims*. Şam: Institute Français de Damas, 1987.

al-Mawardi, 'Ali. *al-Ahkam al-sultaniyya wa al-wilaya al-diniyya*. Kahire: al-Matba'a al-Tawfiqiyya, 1978.

Mishaqa, Mikhayil. *Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder: The History of Lebanon in the 18th and 19th Centuries*, çev. Wheeler Thackston, Jr. Albany, NY: State University of New York Press, 1988.

Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat*, 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1979.

al-Muwaylihi, Ibrahim. *Spies, Scandals, and Sultans: Istanbul*

in the Twilight of the Ottoman Empire, Ma Hunalik çevirisi, çev. Roger Allen. Lanham, UK: Rowman & Littlefield, 2008.

al-Nabulusi, 'Abd al-Ghani. *al-Haqiqa wa al-majaz fi rihlat bilad al-sham wa misr wa al-hijaz*. Şam: Dar al-Ma'arifa, 1989. *Wasa'il al-tahqiq wa rasa'il al-tawfiq*, der. Samer Akkach ve şu başlık altında basıldı: *Letters of a Sufi Scholar: The Correspondence of 'Abd al-Ghani al-Nabulisi (1641-1731)* Leiden: Brill, 2010.

Nagata, Yuzo, Toru Miura ve Yasuhisa Shimizu, (der.) *Tax-Farm Register of Damascus Province in the Seventeenth Century: Archival and Historical Studies*, Tokyo: Tokyo Bunko, 2006.

Naima, Mustafa. *Tarih-i Naima*, 6 cilt. İstanbul: Matba'a-yı Amire, 1864-6.

Neophitos of Cyprus, *Extracts from the Annals of Palestine*, 1821-1841, çeviren S.N. Spyridon, *The Journal of the Palestine Oriental Society* 18 (1938) içinde. Farqim be-Toldot Eretz Yisrael [1821-1841] adı altında tıpkıbasım. Kudüs: Ariel Publishing House, 1979.

Qara'li, Yusuf, (der.) *Ahamm hawadith halab fi nifs al-awwal min al-qarn al-tasi' 'ashar*. Kahire: Imprimerie Syrienne, 1933.

Russell, Alexander. *The Natural History of Aleppo*, 2 cilt. Londra: G.G. ve J. Robinson, 1794.

Skyes, Mark. *Dar al-Islam: A Record of a Journey through Ten of the Asiatic Provinces of Turkey*. Londra: Bickers and Sons, 1904.

al-Suwaydi al-'Abbasi, al-Sayyid 'Abdallah ibn al-Husayn. *Mu'tammar najaf*. Kahire: al-Matba'a al-Salafiyya, 1393/1973.

Tamari, Salim. *The Year of the Locust: A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Tansel, Selahattin. "Silahşor'un Feth-name-i Diyar-ı Arab adlı Eseri," *Tarih Vesikaları* 4 (1955): 294-320.

al-Turk, Niqula. *Hamat Bunabart ila al-sharq*. Trablusşam, Lübnan: Jirus Burs, 1993.

Volney, Constantine. *Travels through Syria and Egypt in the Years 1783-1784, and 1785*. İngilizce çeviri, 2 cilt. Londra: G.G. ve J. Robinson, 1787.

al-'Umari, Yasin ibn Khayr-Allah. *Zubdat al-athar al-jaliyya fi al-hawadith al-ardiyya*, Necef: Matbaa'at al-Adab, 1974.
al-'Urdi, Abu al-Wafa'al-Halabi. *Ma'adan al-dhahab fi al-ac'yan al-musharrafa bihim halab* Halep: Dar al-Mallah, 1987.
al-Ustuwani, Muhammad Sa'id, *Mashahid wa ahdath dimashqiyya fi muntasaf al-qarn al-tasi' al-'ashar 1256 h.-1277 h.1840 m-1861 m.* Şam: Wizarat al-I'lam, 1994.

İkincil Kaynaklar

'Abd al-Rahim. *al-Rif al al-misri fi qarn al-thamin 'ashar.* Kahire: Maktabat Madbuli, 1974.
Abdel-Nour, Antoine. *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane XVI^{e}-XVIII^{e} siècle.* Beyrut: Lübnan Universitesi, 1982.
Abdullah, Thabit. *Merchants, Mamluks, and Murder: The Political Economy of Trade in Eighteenth-century Basra*, Albany: State University of New York Press, 2001.
Abu-Lughod, Janet. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
Abu-Husayn, Abdul-Rahim. "One Ottoman Periphery Views Another: Depictions of the Balkans in the Beirut Press, 1876-1908", *Istanbul as Seen from a Distance: Centre and Provinces in the Ottoman Empire*, der. Elisabeth Özdalga, M. Sait Özvarlı, ve Feryal Tansuğ. İstanbul: Swedish Royal Institute, 2011, 155-170.
Abu-Manneh, Butrus. "The Islamic Roots of the Gülhane Receipt", *WI* 34 (1994): 173-203.
"The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early Nineteenth Century", *WI* 22 (1982): 131-53.
"Salafiyya and the rise of the Khalidiyya in Baghdad in the early nineteenth century", *Die WI* 43 (2003): 349-72.
"Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", *MES* 15 (1979): 131-53.
Abun-Nasr, Jamil. *A History of the Maghrib*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Adanır, Fikret. "Semi-Autonomous Forces in the Balkans and Anatolia", *The Cambridge History of Turkey* içinde. Cilt 3. *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, der. Suraiya

Faroqhi. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 157-85.
"AHR Roundtable: Historians and the Question of 'Modernity'", *American Historical Review* 116 (2011): 631-740.

Akarlı, Engin. *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920.* Berkeley: University of California Press, 1993.

Akdağ, Mustafa. "Celali İsyanlarında Büyük Kaçgun", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (1964): 1-49.

Aksan, Virginia. *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged.* Harlow, UK: Pearson Longman, 2007.

Allen, Roger ve D.S. Richards. (der.) *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-Classical Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Ando, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley: University of California Press, 2000.

Amin, Samir. *The Arab Nation: Nationalism and Class Struggle*, çev. Michael Pallis, Londra: Zed Press, 1976.

Anscombe, Frederick. "Islam and the Age of Ottoman Reform", *Past and Present* 208 (2010): 159-89.
The Ottoman Gulf: The Creation of Kuwait, Saudi Arabia, and Qatar. New York: Columbia University, 1997.

Antonius, George. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement.* New York: G.P. Putnam's Sons, 1946.

Ashtor, Eliyahu. *Levant Trade in the Later Middle Ages.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

al-'Azzawi, 'Abbas. *Ta'rikh al-'iraq bayn al-ihtilalayn.* 5 cilt. Bağdat: Matba'at Bağdad, 1935-56.

Badawi, M. M. "The Father of Modern Egyptian Theatre: Ya'qub Sannu", *Journal of Arabic Literature* 16 (1985): 132-45.

Baer, Gabriel. "The Administrative, Economic and Social Functions of the Turkish Guilds," *IJMES* 1 (1968): 28-50.

Baer, Marc David. *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe.* Oxford: Oxford University Press, 2008.

Bakhit, Muhammad Adnan. *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century.* Beyrut: The American University in Beirut, 1982.

Barbir, Karl. *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Barnard, Toby. *A New Anatomy of Ireland: The Irish Protestants, 1649-1770.* New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

Batatu, Hanna. The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. Princeton: NJ: Princeton University Press, 1978.

Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Blunt, Wilfrid. *The Future of Islam.* Londra: Keegan Paul, Trench, 1882.

Bodman, Herbert. *Political Factions in Aleppo, 1760-1826.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963.

Boyar, Ebru ve Kate Fleet. *A Social History of Ottoman Istanbul.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, çev. Siân Reynolds, 2 cilt. New York: Harper & Row, 1972.

Brummett, Palmira. *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery.* Albany: State University of New York, 1994.

Buzpınar, Ş. Tufan. "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1977-1882", *WI*, new Series, 36 (1996): 59-89.

Casale, Giancarlo, "The Ottoman Administration of the Spice Trade in the Sixteenth-Century Red Sea and Persian Gulf", *JESHO* 49 (2006): 170-98.

The Ottoman Age of Exploration. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Ceccato, Rosella Dorigo. "Drama in the Post-Classical Period: A Survey", The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-Classical Age, derleyenler Roger Allen ve D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 347-68.

Ceylan, Ebubekir. *The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform, Modernization and Development in the Nineteenth-Century Middle East.* Londra: I.B. Tauris, 2011.

Charles-Roux, François. *Les échelles de Syrie et de Palestine au XVIII siècle.* Paris: Paul Guenther, 1928.

Chaudhuri, K.N. *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Cleveland, William. *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism.* Austin: University of Texas Press, 1985.

Cohen, Amnon. *The Guilds of Ottoman Jerusalem.* Leiden: Brill, 2001.

Palestine in the 18th Century: Patterns of Government and Administration Jerusalem: Hebrew University of Press, 1973.

Cole, Juan. *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East.* New York: Palgrave, Macmillan, 2007.

Coller, Ian. *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798-1831.* Berkeley: University of California Press, 2011.

Colley, Linda. *Britons: Forging the Nation 1707-1837.* New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Commins, David. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria.* Oxford: Oxford University Press, 1990.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Copty, Atallah. "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddidiya in the Haramayn in the 11th/17th Century", *WI* 43 (2003): s. 321-48.

Cory, Stephen. "Sharifian Rule in Morocco (Tenth-Twelfth/ Sixteenth-Eighteenth Centuries)", *The New Cambridge History of Islam* içinde. Cilt 2. *The Western Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries*, der. Maribel Fierro. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 453-79.

Crecelius, Daniel. "Egypt in the Eighteenth Century", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, der. Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 59-86.

Cuno, Kenneth. *The Pasha's Peasants: Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740-1858.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Davis, Eric. *Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq.* Berkeley: University of California Press, 2005.

Dawn, C. Ernest. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Urbana: University of Illinois Press, 1973.

Deringil, Selim."'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies of Society and History* 45, 2003, s. 311-42.

The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909. Londra: I.B. Tauris, 1998.

Devreux, Robert. *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1963.

Dresch, Paul. *Tribes, Government and History in Yemen*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Dykstra, Darrell. "The French Occupation of Egypt, 1798-1801", *The Cambridge History of Egyp* içinde. Cilt 2. *Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*, der. M.W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 113-38.

Eich, Thomas. "The Forgotten *Salafi* Abul-Huda as-Sayyadi", *WI* 43 (2003): 61-87.

El Moudden, Abderrahmane. "The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century-Maghrib", *Studia Islamica* 82 (1995): 103-12.

Eldem, Edhem, Daniel Goffman, ve Bruce Masters. *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

El-Rouayheb, Khaled. "The Myth of 'the Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", *WI* 48 (2008): 196-221.

"Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century", *IJMES* 38 (2006): 263-81.

Emrence, Cem. *Remapping the Ottoman Middle East: Modernity, Imperial Bureaucracy, and the Islamic State*. Londra: I.B. Tauris, 2012.

Establet, Collette and Jean-Paul Pascual. *Families et fortunes à Damas: 450 foyers damascains en 1700*. Şam: Institut Français de Damas, 1994.

Fahmy, Khaled. *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Farah Cesar. "Censorship and Freedom of Expression in Ottoman Syria and Egypt", *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire* içinde, der. William Haddad ve William Ochsenwald. Columbus: Ohio State University Press, 1977, 151-94.

Faroqhi, Suraiya. *Pilgrims and Sultan: The Hajj under the Ottomans* 1517-1683. Londra: I.B. Tauris, 1994.

Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Fawaz, Leila Tarazi. *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860. Berkeley: University of California Press, 1994.

"Zahle and Dayr al-Qamar: Two Market Towns of Mount Lebanon during the Civil War of 1960", *Lebanon: A History of Conflict and Consensus* içinde, der. Nadim Shehadi and Danna Haffar Mills. Londra: The Centre for Lebanese Studies and I.B. Tauris, 1988, 49-63.

Ferguson Niall. *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, Londra: Allen Lane, 2002.

Findley Carter. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789-1922.* Princeton NJ: Princeton University Press, 1980.

Finkel, Caroline. *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923.* New York: Basic Books, 2005.

Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600).* Princeton: Princeton University Press, 1986.

"Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s İstanbul", *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, der. Baki Tezcan ve Karl Barbir. Madison: University of Wisconsin Press, 2007, 51-62.

Fortna, Benjamin. *Imperial Classroom: Islam, the State, and*

Education in the Late Ottoman Empire. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Frank, Andre Gunder. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998.

Gerber, Haim."Guilds in Seventeent-Century Anatolia Bursa", *Asian and African Studies* 2 (1976): 59-86.

al-Ghazzi, Kamil. *Nahr al-dhahab fi ta'rikh halab al-shabba*, 3 Cilt. Halep: al-Matba'a al-Marwaniyya, 1923-26.

Gibb, Sir Hamilton ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, 2 cilt. Londra: Oxford University Press, 1950, 1957.

Gillespie, Raymond. *Devoted People: Belief and Religion in Early Modern Ireland*. Manchester, UK: Manchester University Press, 1997.

Grehan, James. Everyday Life and Consumer Culture in 18th -Century Damascus. Seattle: University of Washington Press, 2007.

"Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 1500-1800)", *IJMES* 35 (2003): 215-36.

Gülsoy, Ufuk. *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*. İstanbul: Simurg, 2000.

Haarmann, Ulrich. "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turks from the 'Abbasids to Modern Egypt", *IJMES* 20 (1988): 175-96.

Haddawy, Husain. (çev.) *The Arabian Nights*. New York: W.W. Norton, 1990.

Halaçoğlu, Yusuf. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerinin Yerleştirilmesi*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Hämäläinen, Pekka. *The Comanche Empire*. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

Hanioğlu, M. Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman History*. Princeto, NJ: Princeton University Press, 2008.

Hanna, 'Abdallah. *Harakat al-'amma al-dimashqiyya fi al-qarnayn al-thamin 'ashar wa al-tasi' al-'ashar: namudhaj li-hayat al-mudun fi dhill al-iqta'iyya al-sharqiyya*. Beyrut: Dar ibn Khaldun, 1985.

Hanna, Nelly. "Culture in Ottoman Egypt," *The Cambridge History of Egypt* içinde. Vol.2 *Modern Egypt from 1517*

to the End of the Twentieth Century, der. M.W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 87-112.

In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class: Sixteenth to the Eighteenth Century. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003.

Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant. Albany: State University of New York, 1998.

Hathaway, Jane. *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*. Harlow, UK: Pearson Longman, 2008.

"The Evlad-i 'Arab ('Sons of the Arabs') in Ottoman Egypt: A Rereading", *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West* içinde, vol. 1, derleyen Colin İmber ve Keiko Kiyotaki. Londra: I.B. Tauris, 2005, 203-16.

The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

A Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen. Albany: State University of New York Press, 2003.

Hattox, Ralph S. *Coffee and Coffehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: University of Washington, 1985.

Herzog, Christoph. "Nineteenth Century Baghdad through Ottoman Eyes", *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* içinde, derleyenler Jens Hanssen, Thomas Philipp, ve Stefan Weber. Beyrut: Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 2002, 311-28.

"The Ottoman Politics of War in Mesopotamia, 1914-1918, and Popular Reactions: The Example of Hilla", *Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire* içinde, der. Eleni Gara, M. Erdem Kabadayı ve Christoph Neumann. İstanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, 303-18.

"Some Notes about the Members of Parliament from the Province of Baghdad", *The First Ottoman Experiment in Democracy* içinde, derleyenler Christoph Herzog ve Malek Sharif. Würzburg: Ergon Verlag, 2010, 275-84.

Hess, Andrew. *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Heyd, Uriel. *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615: A Study of the Firmans according to the Mühimme Defteri.* Oxford: Clarendon Press, 1960.

Holt, P. M. *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517* Londra: Longman, 1986.

Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922: A Political History. Londra: Longmans Green, 1966.

"Some Observations on the 'Abbasid Caliphate of Cairo," *BSOAS* 47 (1984): 501-7.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

"Ottoman Reform and the Politics of the Notables", *Beginnings of Modernization in the Middle East içinde*, der. William Polk ve Richard Chambers. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

al-Husri, Sati'. *al-Bilad al-'arabiyya wa al-dawla al-'uthmaniyya*. Beyrut: Dar al-'Ilm lil-Milayin, 1960.

Hütteroth, Wolf-Dieter. "Ecology of the Ottoman lands", *The Cambridge History of Turkey* içinde. Cilt 3. *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, der. Suraiya Faroqhi. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 18-43.

Imber Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

Irwin, Robert. "Mamluk History and Historians," *Arabic Literature in the Post-Classical Period* içinde, der. Roger Allen ve D.S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 159-70.

İnalcık, Halil. "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü," tekrar basım Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi* içinde. İstanbul: Eren, 1993, 259-319.

The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600, çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1973.

"Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûn", *Belleten* 28 (1964): 603-22.

ve Donald Quataert, der. *The Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Jasanoff, Maya. *Edge of Empire: Lives, Culture and Conquest in the East 1750-1850*. New York: Alfred Knopf, 2005.

Johansen, Baber. *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasant's Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods.* Londra: Croom Helm, 1988.

Just, Roger. "The Triumph of the Ethnos", History and Ethnicity içinde, der. Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, ve Malcolm Chapman. Londra: Routledge, 1988, 71-88.

Kafesçioğlu, Çiğdem. "'In the Image of Rum': Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus", *Muqarnas* 16 (1999): 70-96.

Karamustafa, Ahmed. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550.* Oxford: Oneworld, 2006.

Karpat, Kemal. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman Empire.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Kayalı Hasan. *Arabs and Young Turk: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918.* Berkeley: University of California Press, 1997.

Kemp, Percy. *Territories d'Islam: Le monde vu de Moussoul aux XVII^e^ siècle.* Paris: Sindbad, 1982.

Khalidi, Rashid. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York: Columbia University Press, 1997.

Khater, Akram. *Sources in the History of the Modern Middle East.* Boston: Houghton Miflin Company, 2004.

Khoury, Dina Rizk. "The Introduction of Commercial Agriculture in the Province of Mosul and its Effects on the Peasantry, 1750-1850", *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East* içinde, der. Çağlar Keyder ve Faruk Tabak, Albany: State University of New York Press, 1991, 155-71.

State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834 Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Khoury, Philip. "Continuity and Change in Syrian Political Life: The Nineteenth and Twentieth Centuries", *AHR* 96 (1991): 1374-407.

Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Khuri-Makdisi, Ilham. *The Eastern Mediterranean and the*

Making of Global Radicalism, 1860-1914. Berkeley: University of California Press, 2010.

Kilpatrick, Hilary. "Journeying towards Modernity: The 'Safrat al-Batrak Makariyus' of Bulus al-Za im al-Halabi," *WI* 37 (1997): 156-77.

Kunt, İ. Metin. *Sancaktan Eyalete: 1550-1650 arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.

Kurd 'Ali, Muhammed. *Khitat al-sham*, 6 cilt. Beyrut: Dar al-Qalam, 1969-72.

Kuroki, Hidemitsu. "Mobility of Non-Muslims in Mid-Nineteenth-Century Aleppo", *The Influence of Human Mobility in Muslim Societies* içinde, derleyen Hidemitsu Kuroki, Londra: Kegan Paul, 2003: 117-50.

Lewis, Norman. *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Lier, Thomas. *Haushalte und Haushaltepolitik in Baghdad 1704-1831*. Wurzburg: Ergon Verlag, 2004.

Longrigg, Stephen. *Four Centuries of Modern Iraq*. Oxford: Clarendon Press, 1925.

Makdisi, Ussama. *The Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2008.

The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Lebanon. Berkeley: University of California Press, 2000.

"Ottoman Orientalism", *AHR* 107 (2002): 768-96.

Manna, 'Adel. "Continuity and Change in the Socio-Political Elite in Palestine during the late Ottoman Period", *The Syrian Land in the 18th and 19th Century* içinde, der. Thomas Philipp, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, 69-90.

"Eighteenth- and Nineteenth-Century Rebellions in Palestine," *Journal of Palestine Studies* 24 (1994): 51-66.

Ta'rikh filastin fi awakhir al-'ahd al-'uthmani: qira'a jadida. Beyrut: Mu'assasat al-Dirasat al-Filastiniyya, 1999.

Ma'oz, Moshe. "Changes in the Position and Role of the Syrian 'Ulama in the 18th and 19th Centuries", *The Syrian Land in the 18th and 19th Century* içinde, der. Thomas Philipp. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992, 109-19.

Ottoman Reform in Syria and Palestine: The Impact of

the Tanzimat on Politics and Society. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Masters, Bruce. "The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System", *IJMES* 22 (1990): 3-20.

"Aleppo's Janissaries: Crime Syndicate or Vox Populi?" *Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire: Studies in Honor of Suraiya Faroqhi* içinde, der. Eleni Gara, M. Erdem Kabadayı ve Christoph Neumann. İstanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, 159-75.

Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

"The Establishment of the Melkite Catholic Millet in 1848 and the Politics of Identity in Tanzimat Syria", *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq* içinde, derleyen Peter Sluglett ve Stefan Weber. Leiden: Brill, 2010, 455-74.

"Patterns of Migration to Ottoman Aleppo in the 17th and 18th Centuries", *IJTS* 4 (1987): 75-89.

The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750. New York: New York University Press, 1988.

"The Political Economy of Aleppo in an Age of Ottoman 'Reform'", *JESHO* 53 (2010): 290-316.

"The Treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the Changing Status of Iranians in the Ottoman Empire", *The Journal of the Society for Iranian Studies* 24 (1991): 3-16.

"The View from the Province: Syrian Chroniclers of the Eighteenth Century", *JAOS* 114 (1994): 353-62.

McCarthy, Justin. *The Ottoman Peoples and the End of the Empire*. Londra: Arnold, 2001.

Meriwether, Margaret. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*. Austin: University of Texas Press, 1999.

Mikhail, Alan. *Nature and Empire in Ottoman Egypt: An*

Environmental History. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Mundy, Martha. “Islamic Law and the Order of State: The Legal Status of the Cultivator”, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq* içinde der. Peter Sluglett ve Stefan Weber. Leiden: Brill, 2010, 399-419.

Murphey, Rhoads. *Ottoman Warfare 1500-1700*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999.

“Syria’s ‘Underdevelopment’ under Ottoman Rule: Revisiting an Old Theme in the Light of New Evidence from the Court Records of Aleppo in the Eighteenth Century”, *The Arab Lands in the Ottoman Era: Essays in Honor of Professor Caesar Farah* içinde, derleyen Jane Hathaway. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009, s. 209-230.

el-Nahal, Galal. *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1979.

Nakash, Yitzhak. *The Shi’is of Iraq*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Necipoğlu, Gülru. *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Neumann, Christoph. “Ottoman Provincial Towns from the Eighteenth to the Nineteenth Century: A Re-Assessment of their Place in the Transformation of the Empire”, *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* içinde, der. Jens Hanssen, Thomas Philipp ve Stefan Weber. Beyrut: Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 2002, 133-44.

Nieuwenhuis, Tom. *Politics and Society in Early Modern Iraq: Mamlūk Pashas, Tribal Shayks and Local Rule between 1802 and 1831*. Lahey: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

Ochsenwald, William. *Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908*. Columbus: Ohio State University Press, 1984.

O’ Fahey, R.S. ve Bernard Radtke. “Neo-Sufism Reconsidered”, *Islam* 70 (1993): 52-87.

Özbaran, Salih. “Osmanlı İmparatorluğu’nun Hindistan Yolu,” *Tarih Dergisi* 31 (1977): 65-146.

Özoğlu, Hakan. *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries.* Albany: State University of New York Press, 2004.

Pamuk, Şevket. "Money in the Ottoman Empire, 1362-1914," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* içinde, der. Halil İnalcık ve Donald Quatatert. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 953-70.

The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment and Production. Cambridge: Cambridge University Press,1987.

Panzac, Daniel. "Mourir à Alep au XVIII^{e} siècle", *RMMM* 62 (1991-4): 111-22.

Parsons Timothy. *The Rules of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fall.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Pascual, Jean-Paul. "The Janissaries and the Damascus Countryside at the Beginning of the Seventeenth Century According to the Archives of the City's Military Tribunal", *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* içinde, derleyen Tarif Khalidi. Beyrut: The American University in Beirut, 1984, 357-65.

Petry, Carl. "The Military Institution and Innovation in the Late Mamluk Period", *The Cambridge History of Modern Egypt* içinde, cilt 1, *Islamic Egypt, 640-1517*, der. Carl Petry, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 462-89.

Philipp, Thomas. *Acre: The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730-1831.* New York: Columbia University Press, 2001.

ve Ulrich Haarmann, (der.) *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Philliou, Christine. *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution* Berkeley: University of California Press, 2010.

Polk, William. *The Opening of Southern Lebanon, 1788-1840: A Study of the Impact of the West on the Middle East.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

Provence, Michael. "Ottoman Modernity, Colonialism and Insurgency in the Interwar Arab East", *IJMES* 43 (2011): 205-25.

Quataert, Donald. *Ottoman Manufacturing in the Age of the*

Industrial Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

al-Qattan, Najwa. "*Safarbarlik*: Ottoman Syria in the Great War", *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon* içinde, der. Thomas Philipp ve Christoph Schumann. Beyrut: Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 2004, 163-74.

Rafeq, Abdul-Karim. *al-'Arab wa al-'Uthmaniyyun, 1516-1916*. Şam: Matba'Alif Ba', 1974.

Dirasat iqtisadiyya wa-al-ijtima'iyya fi ta'rikh bilad al-sham al-hadith. Şam: Maktabat Nubil, 2002.

"Economic Relations betweeen Damascus and the Dependent Countryside, 1743-71", *The Islamic Middle East, 700-1900* içinde, der. A.L. Udovitch. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981, 653-86.

"The Impact of Europe on a Traditional Economy: The Case of Damascus 1840-1870", *Économie et sociétiés dans l'empire ottoman: actes du colloque de Strasbourg* içinde, der. Jean Louis Bacqué-Grammont ve Paul Dumont, 3 cilt. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1983, 419-32.

The Province of Damascus, 1723--1783. Beyrut: The American University in Beirut, 1966.

"Relations between the Syrian Ulama and the Ottoman State in the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* 18 (79) (1999): 67-95.

Raymond, André. *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e^ siècle*, 2 cilt , Şam: Institut Français de Damas, 1973-74.

Grandes villes arabes á l'époque ottomane. Paris: Sindbad, 1985.

The Great Arab Cities in the 16^th^-18^th^ Centuries: An Introduction. New York: New York University Press, 1984.

Reilly James. "Rural Waqfs of Ottoman Damascus: Rights of Ownership, Possession and Tenancy", *Acta Orientalia* 51 (1990): 27-46.

"Status Groups and Propertyholding in the Damascus Hinterland, 1828-1880", *IJMES* 21 (1989): 517-39.

Roded, Ruth. "Ottoman Service as a Vehicle for the Rise of New Upstarts among the Urban Elite of Syria in the Last Decades of Ottoman Rule", *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer* içinde, derleyen

Gabriel Warburg and Gad Gilbar. Haifa: Haifa University Press, 1984, 63-94.

Rogan, Eugene. "Aşiret Mektebi: Abdülhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *IJMES* 28 (1996): 83-107.

Rood, Judith Mendelsohn. *Sacred Law in the Holy City: The Khedival Challenge to the Ottomans as Seen from Jerusalem, 1829-1841*. Leiden: Brill, 2004.

Sadgrove, Philip. "Pre-Modern Drama", *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the Post-Classical Age* içinde, derleyen Roger Allen ve D.S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 369-83.

Salzman, Ariel. *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*. Leiden: Brill, 2004.

Schilcher, Linda. *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985.

Schölch, Alexander. *Palestine in Transformation 1856-1882: Studies in Social, Economic and Political Development*, çev. William Young ve Michael Gerrity. Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1993.

Sharif, Malek. "A Portrait of Syrian Deputies in the First Ottoman Parliament", *The First Ottoman Experiment in Democracy* içinde, der. Christoph Herzog ve Malek Sharif. Würzburg: Ergon Verlag, 2010, 285-311.

Shimizu, Yasuhisa."Practices of Tax Farming under the Ottoman Empire in Damascus Province", *Tax-Farm Register of Damascus Province in the Seventeenth Century: Archival and Historical Studies* içinde, der. Yuzo Nagata, Toru Miura, and Yasuhisa Shimizu. Tokyo: The Tokyo Bunko, 2006, 23-52.

Shuval, Tal. "The Ottoman Algerian Elite and Its Ideology", *IJMES* 32 (2000): 323-44.

Singer, Amy. *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*. Londra: Routledge Curzon, 2005.

Skendi, Stavro. *The Albanian National Awakening*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Sluglett, Peter ve Marion Farouk-Sluglett. "The Application of the 1858 Land Code in Greater Syria: Some Preliminary Observations", *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* içinde, der. Tarif Khalidi. Beyrut: The American University of Beirut, 1984, 409-24.

Steensgaard, Niels. *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade.* Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Steppat, Fritz. "Kalifat, Dār al-Islām und die Loyalität der Araber zum osmanischen Reich bei Hanafitschen Juristen des 19. Jahrhunderts", *Correspondance d'Orient No.11: V^e^ Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants* içinde. Brüksel: Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1970, 443-62.

Strauss, Johann. "Ottoman Rule Experienced and Remembered: Remarks on Some Local Greek Chronicles of the Tourkokratia," *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* içinde, derleyen Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi. Leiden: Brill, 2002, 193-221.

Tabbakh, Muhammad Raghib. *I'lam al-nubala bi-ta'rikh halab al-sahaba*, 3 cilt. Halep: Dar al-Qalam al-'Arabi, 1977.

Tamari, Steve. "Arab National Consciousness in Seventeenth and Eighteenth Century Syria", *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule: Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq* içinde, der. Peter Slughertt ve Stefan Weber. Leiden: Brill, 2010, 309-22.

"Ottoman Madrasas: The Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria", *Journal of Early Modern History* 5 (2001): 99-127.

Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Thomas, Lewis. *A Study of Naima*, derleyen Norman Itzkowitz, New York: New York University Press, 1972.

Thompson, Elizabeth. "Ottoman Political Reform in the Provinces: The Damascus Advisory Council in 1844-45", *IJMES* 25 (1993): 457-75.

Tibawi, A.L. *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine.* Londra: Macmillan St. Martin's Press, 1969.

Todorova Maria. "The Ottoman Legacy in the Balkans,"

Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East içinde, derleyen L. Carl Brown. New York: Columbia University Press, 1996, s. 45–77.

Touati, Houari. "Ottoman Maghrib", *The New Cambridge History of Islam* içinde. Cilt 2. *The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, der. Maribel Fierro. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 503-45.

Tripp, Charles. *A History of Iraq*, 3. Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerreme Emirleri.* Ankara: Türk Tarih Kurumu, Basımevi, 1972.

van Bruinessen, Martin. *Agha, Shaykh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan.* Londra: Zed Books, 1992.

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System*, 3 cilt. New York: Academic Press, 1974, 1980, 1989.

Watenpaugh, Heghnar Zeitlian. "Deviant Dervishes: Space, Gender and the Construction of Antinomian Piety in Ottoman Aleppo", *IJMES* 37 (2005): 535-65.

The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries. Leiden: Brill, 2004.

Watenpaugh, Keith. *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism and the Arab Middle Class*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Weber, Stefan. "Images of Imagined Worlds: Self-Image and Worldview in Late Ottoman Wall Paintings of Damascus", *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* içinde, der. Jens Hanssen, Thomas Philipp ve Stefan Weber. Beirut: Orient-Institut der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 2002, s. 145-71.

Weintritt, Gottfried. "Concepts of History as Reflected in Arabic Historiographical Writing in Ottoman Syria and Egypt (1517-1700)", *The Mamluks in Egyptian Society* içinde, der. T. Philipp ve U. Haarmann. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 188-95.

Weismann, Itzchak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 2001.

Wheatcroft, Andrew. *The Ottomans: Dissolving Images.* Londra: Penguin Books, 1995.

White, Sam. *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Wilkins, Charles. *Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1640-1700.* Leiden: Brill, 2010.

Winter, Michael. "Attitudes towards the Ottomans in Egyptian Historiography during Ottoman Rule", *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950-1800)* içinde, der. Hugh Kennedy, Leiden: Brill, 2001, s. 195-210.

Egyptian Society under Ottoman Rule. Londra: Routledge, 1992.

"Historiography in Arabic during the Ottoman Period", *Arabic Literature in the Post-Classical Period* içinde, der. Roger Allen ve D.S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 194-210.

"Ottoman Egypt, 1525-1609", *The Cambridge History of Egypt: Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century* içinde, der. M.W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 1-33.

"A Polemical Treatise by 'Abd al-Ġani al-Nabulusi against a Turkish Scholar on the Religious Status of the Dhimmis", *Arabica* 35 (1988): 92-103.

"The Re-Emergence of the Mamluks following the Ottoman Conquest", içinde *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, der. Thomas Philipp ve Ulrich Haarmann, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 87-106.

"A Seventeenth-Century Arabic Panagyric of the Ottoman Dynasty", *Asian and African Studies* 2 (1979): 130-56.

Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Winter, Tim. "Ibn Kemal (d. 940/1534) on Ibn 'Arabi's Hagiography", *Sufism and Theology*, derleyen Ayman Shihadeh. Edinburg: Edinburg University Press, 2007, s. 137-57.

Wood, Alfred. *A History of the Levant Company.* Londra: Oxford University Press, 1935.

Yi, Eunjeong. *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* Leiden: Brill, 2004.

Ze'evi, Dror. "Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East", *MHR* 19 (2004): 73-94.

"The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal", *Islamic Law and Society* 5 (1998): 35-56.

Zilfi, Madeline. "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *JNES* 45 (1986): 251-69.

Osmanlılar Arap topraklarının büyük kısmını dört yüzyıl boyunca idare ettiler. Bruce Masters Arapların Osmanlı tebaası olarak tarihsel deneyimlerini, arka planda yaşanan kültürel ve toplumsal değişikliklerin ışığında ele alıyor. Milliyetçi Arap tarihyazımında "Türk zulmü" olarak değerlendirilen bu dönemin gerçekte nasıl sürdüğünü, Arapların Birinci Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı yönetimine neden başkaldırmadıklarını ortaya koyuyor.

Masters, geniş bir coğrafyaya yayılan Arap topraklarının idaresinin, merkezdeki Osmanlı yönetimine sadakat gösteren yerel aktörlerin işbirliği ölçüsünde başarılı olduğunu iddia ediyor. Arap uleması ve ayanının, Osmanlı Devleti'ni Sünni İslam'ın koruyucusu olduğu müddetçe meşru gördüğünü, öte yandan Osmanlı sultanlarının halifelik iddiasının Arap topraklarındaki kabulünün sınırlı olduğunu gösteriyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları, bu uzun tarihe dair nitelikli bir araştırma ve Osmanlı-Arap ilişkileri üzerine temel bir eser...

Bruce Masters, ABD'deki Wesleyan Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Çeviren: Feray Coşkun



DK DOĞAN KİTAP



sertifika no: 11940

Tavsiye Edilen Satış Fiyatı

₺ 29